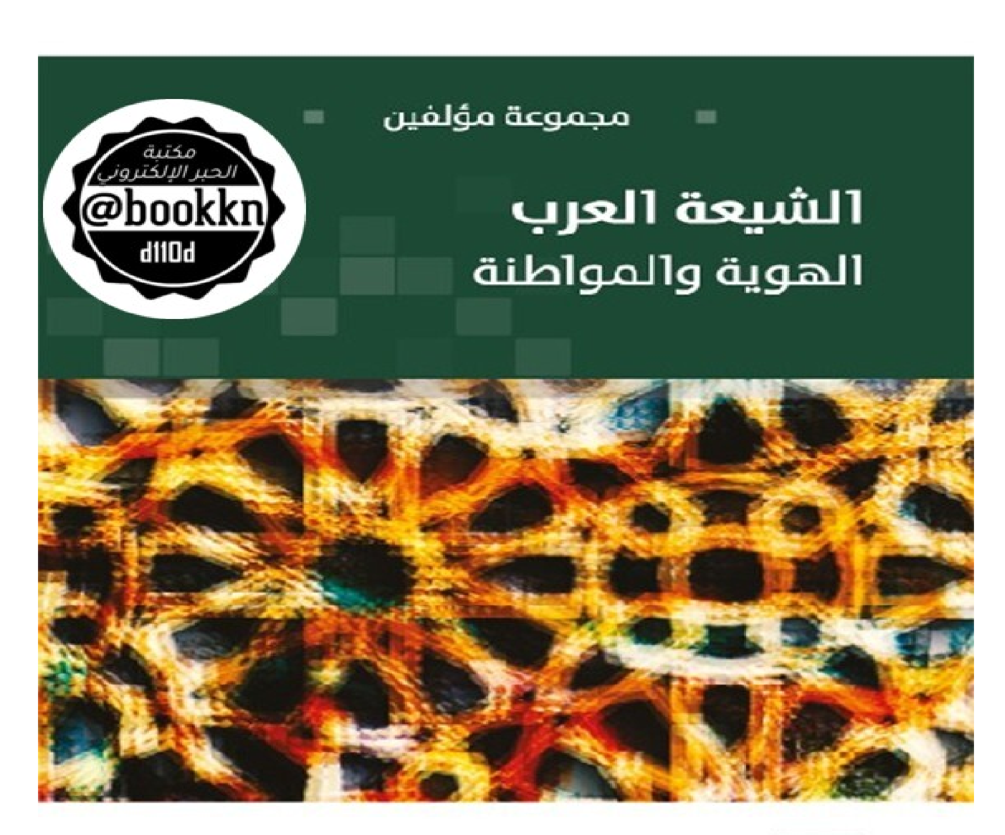
مجموعة مؤلفين



الشيعة العرب
الهوية والمواطنة



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies


مجموعة مؤلفين
الشيعة العرب
الهوية والمواطنة
مكتبة
الحبر الإلكتروني
@bookkn
d110d


المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الشيعة العرب
الهوية والمواطنة

مكتبة الحبر الإلكتروني
مكتبة العرب الحصرية
=======================

إلهام لطيفي

حميد دبّاشي

عقيل عبّاس

بدر الإبراهيم

حيدر سعيد

علي الصالح مولى

حارث حسن

خليل فضل عثمان

نصير الكعبي

حامد حافظ العبد الله

الطاهر بن يحى

نهار محمد نوري

حسن عبد الله جوهر

عبد الله جنّوف

وجيه كوثراني

=======================

تحرير

حيدر سعيد

=====================

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الشيعة العرب: الهوية والمواطنة/إلهام لطيفي... [وآخ.]؛ تحرير حيدر سعيد.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية.

ISBN 978-614-445-250-9

1. الشيعة - العراق - ندوات ومؤتمرات. 2. الشيعة - لبنان - ندوات ومؤتمرات. 3. الشيعة - إيران - ندوات ومؤتمرات. 4. الشيعة - تونس - ندوات ومؤتمرات. 5. الشيعة - الخليج العربي - ندوات ومؤتمرات. 6. المواطنة. 7. الهوية - البلدان العربية. أ. لطيفي، إلهام. ب. سعيد، حيدر. ج. الشيعة العرب: الهوية والمواطنة (2016: قطر).

305.697820956

العنوان بالإنكليزية

The Arab Shiites: Identity and Citizenship

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174 ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، شباط/فبراير 2019

المحتويات

المساهمون

إلهام لطيفي

باحثة عربية إيرانية من الأهواز، تقيم في بلجيكا. وهي بصدد إعداد أطروحة دكتوراه في جامعة ليج عنوانها «الهوية الثقافية للأقلية العربية الأهوازية في إيران». حاصلة على شهادة الماجستير في فلسفة التربية من جامعة طهران عن أطروحتها «التفسير الفلسفي للهوية ودور التربية في تشكيلها ونموها من خلال كتابات ابن خلدون والعلامة الطباطبائي». عملت مترجمة بين اللغتين العربية والفارسية.

بدر الإبراهيم

كاتب وطبيب سعودي، مولود في الولايات المتحدة في عام 1985. صدر له «حديث الممانعة والحرية» (2012)، و«الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة» (2013)، بالاشتراك مع محمد الصادق.

حارث حسن

زميل باحث في جامعة أوروبا الوسطى، وباحث أول غير مقيم في مركز كارنيغي للشرق الأوسط في بيروت. كان باحثًا أول غير مقيم وعضو مجموعة مستقبل العراق في «مجلس الأطلسي» (Atlantic Council). حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة

سانت آنا للدراسات العليا في إيطاليا. تركز بحوثه على سياسات الهوية والقوى الدينية وعلاقاتها بالدولة. له العديد من البحوث والدراسات المنشورة باللغتين العربية والإنكليزية، منها كتابه بالإنكليزية عن الوطنية والطائفية في العراق تخيل الأمة.

حامد حافظ العبد الله

أستاذ العلوم السياسية في جامعة الكويت. حصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة مانشستر في بريطانيا في عام 1989. له كتاب منشور عن حزب الدعوة في العراق، فضلًا عن مجموعة من البحوث العلمية المنشورة عن جماعات المعارضة العراقية، والعلاقات الكويتية - العراقية، والعلاقات الكويتية - الإيرانية.

حسن عبد الله جوهر

أستاذ العلوم السياسية في جامعة الكويت، حاصل على شهادة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة ولاية فلوريدا بالولايات المتحدة في عام 1989. انتُخب نائبًا في مجلس الأمة الكويتي ستَّ دورات متتالية (1996-2012). نشر العديد من الدراسات والبحوث العلمية في المجلات الكويتية والعربية والعالمية، عن قضايا الأمن الوطني والسياسة الخارجية الكويتية والإسلام السياسي وأمن الطاقة. يكتب بانتظام في الصحافة الكويتية منذ مطلع التسعينيات.

حميد دبّاشي

أكاديمي إيراني، يشغل منصب «هاغوب كيفوركيان» للدراسات الإيرانية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك. عضو مؤسّس لمعهد الأدب المقارن والمجتمع في جامعة كولومبيا، وعضو مؤسّس لمركز الدراسات الفلسطينية في الجامعة نفسها. يكتب عن السينما. أسّس مشروع «أحلام وطن»، وهو مشروع فيلم فلسطيني يُعنى بالحفاظ على السينما الفلسطينية. صدر له

أكثر من 20 كتابًا، منها بعد الاستشراق: المعرفة والقوة في زمن الإرهاب (2008)، والتشيع: دين الاحتجاج (2011)، والربيع العربي: نهاية حقبة ما بعد الاستعمار (2012).

حيدر سعيد

باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ورئيس تحرير مجلة «سياسات عربية» التي يصدرها المركز. حاصل على شهادة الدكتوراه في اللسانيات من الجامعة المستنصرية في بغداد في عام 2001. عمل في عدد من مراكز البحوث في المنطقة. وأسهم في كتابة «التقرير الوطني لحال التنمية البشرية في العراق» لعامَي 2009 و2014. صدر له وضع العلوم الاجتماعية في الجامعات العراقية (2008)، وسياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنية في العراق (2009).

خليل فضل عثمان

أكاديمي وإعلامي لبناني، وهو مستشار سياسي أقدم في الأمم المتحدة، عمل في بعثات عدة للأمم المتحدة، في العراق وأفغانستان والصومال. حصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة إكستر البريطانية. قبل التحاقه بالأمم المتحدة في عام 2007، درّس العلوم السياسية في جامعة إنديانا الأميركية، ليزاول بعدها العمل الصحفي. انتدبته BBC في مهمات صحفية إلى عدة دول، منها العراق، ولبنان، والإمارات، والبحرين. صدر له كتاب Sectarianism in Iraq: The Making of State and Nation since 1920) 2015).

الطاهر بن يحى

أستاذ في كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنوبة بتونس، مختصّ في نظريات الحجاج وتحليل الخطاب. أنجز دكتوراه دولة عن «الخطابة العربية القديمة: دراسة في أصولها النظرية وأبعادها التداولية وأشكالها الحجاجيّة».

عبد الله جنّوف

أكاديمي وباحث تونسي، يعمل أستاذًا مساعدًا بالمعهد العالي للغات في جامعة قرطاج. مختص في الإسلاميات. مجال اهتمامه الدقيق الدراسات الشيعيّة، التي أعدّ فيها أطروحة دكتوراه بعنوان «عقائد الشيعة الاثني عشريّة وأثر الجدل في نشأتها وتطوّرها حتى القرن السابع من الهجرة» (نُشرت في كتاب).

عقيل عباس

أستاذ الصحافة والأدب في قسم الأدب الإنكليزي في الجامعة الأميركية في العراق، في مدينة السليمانية. حاصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الثقافية من جامعة بوردو بولاية إنديانا بالولايات المتحدة. تدور اهتماماته البحثية على موضوعات الحداثة الغربية والشرق أوسطية، والهوية الوطنية والهوية الدينية، وعمليات التحول الديمقراطي في الديمقراطيات الناشئة.

علي الصالح مُولى

أستاذ محاضر في كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة صفاقس، متخصّص في قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر. نُشرت له كتب، منها الهُوية: سؤال الوجود والعدم، دراسة تحليلية نقديّة لعلاقة الأنا بالآخر (2006)، ومن الإمام المعصوم إلى الفقيه الوليّ: الدينيّ والسياسيّ لدى الإمامية الاثني عشريّة (2011). حاصل على الجائزة العربيّة للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة في العام الأكاديمي 2014-2015.

نصير الكعبي

أستاذ التاريخ في جامعة الكوفة، ومدير المركز الأكاديمي للأبحاث، حاصل على شهادة ما بعد الدكتوراه من قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة تورنتو (2015)، وعلى شهادة الدكتوراه من

جامعة الكوفة (2008). صدر له عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مسمّى العراق وتخومه في المدوّنات البهلوية - الساسانية: دراسة في التاريخ الثقافي والإيديولوجي للمفهوم (2018). ومن كتبه جدلية الدولة والدين في الفكر الشرقي القديم إيران: العصر الساساني أنموذجًا (2010). كما ترجم عن الفارسية كتاب رسول جعفريان أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع (2015).

نهار محمد نوري

أستاذ التأريخ في الجامعة المستنصرية في بغداد، أكمل دراسته الجامعية في كلية الآداب بجامعة بغداد في تخصص التأريخ الحديث. له كتاب العلمانية البريطانية: دراسة في نشوء المفهوم وتطوره (2015)، وترجم كتاب يوجين روغان مدرسة العشائر في إسطنبول (2014)، وكتاب خوان كول وموجان مومن العثمانيون وشيعة العراق: كربلاء أنموذجًا 1843 (2016).

وجيه كوثراني

أستاذ باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، والمدير العلمي للإصدارات فيه. عمل سابقًا مديرًا للدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية، وأستاذًا في الجامعة اللبنانية. تشمل بحوثه دراسات التاريخ الاجتماعي وعلم اجتماع السياسة ومنهجية البحث التاريخي. له مؤلفات عديدة، منها الدولة والخلافة في الخطاب العربي (1996)، وبين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه (2007)، ومما صدر له عن المركز العربي تأريخ التأريخ (2012)، والطبعة الرابعة من كتابه الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية - القاجارية (2015).

مقدمة ...... حيدر سعيد

لا يتعدى عُمْر تعبير «الشيعة العرب»، لحظةَ صدور هذا الكتاب، ربعَ قرن من الزمان.

ربما يكون هذا التعبير (أو تعبيرات قريبة منه وتدور في دائرته) قد استُعمِل قبل ذلك للإشارة إلى الأصول القومية للشيعة الذين يختلفون عن الشيعة الإيرانيين والباكستانيين والأفغانيين والآذريين والهنود وسواهم، في لغتهم وثقافتهم وما إلى ذلك.

أما تعبير «الشيعة العرب»، على النحو الذي يُستعمل في هذا الكتاب والأدبيات القليلة التي سبقته، فيشير إلى مجموعة ذات هوية متمايزة (هي، في حالة الشيعة العرب، هوية مركَّبة، قومية - مذهبية)، ويكون حراكها الاجتماعي والسياسي محكومًا بهذه الهوية (أو يتأثر بها)، سواء أكان هذا أمرًا واعيًا لدى هذه الجماعة ويُعبَّر عنه خطابيًّا، أم لا.

أولًا: السياق السياسي لتعبير «الشيعة العرب»

كانت اللحظات التي جرى فيها استعمال تعبير «الشيعة العرب» للإشارة إلى جماعة متمايزة، لحظاتِ احتدام سياسي في منطقة المشرق العربي وجواره. وكان التعبير تعبيرًا سياسيًّا بقدر كبير؛ إذ كان المراد من تعبير «الشيعة العرب» تمييزهم من شيعة آخرين، ليس من حيث أصولهم القومية فحسب، لكن أيضًا، وهذا هو الأهم، من حيث إنهم ليسوا جزءًا من (ولا يندمجون في) جسم شيعي موحَّد، أو طائفة شيعية عابرة الحدود، إن شئت، وإبراز أنه ليس لهم مشروع سياسي واحد (أو موحَّد) مع هؤلاء، بل لهم خصوصيتهم الجوهرية النابعة من هويتهم العربية، سوسيولوجيًّا وثقافيًّا، وعلى نحو أولى، سياسيًّا.

تحديدًا، كان المراد من تعبير «الشيعة العرب» تبيان أنهم ليسوا جزءًا من التصوُّر النمطي الذي عمَّمته جمهورية إيران الإسلامية عن الشيعة منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين، وتأكيد أن هذا التصوّر لا يصدق عليهم.

لم يكن عدد الكتابات الأكاديمية التي تتناول الشيعة، والتي ظهرت قبل أواسط التسعينيات، كبيرًا، فقد نُشِر بعض الدراسات هنا وهناك، وفي أوقات متفرقة. بعضها (وهو قليل جدًّا) يعود إلى ما قبل الثورة الإسلامية في إيران (1979)، وأكثرُها ظهر بعد هذا التاريخ. وجلُّ هذه الأعمال يركِّز على شيعة إيران، خصوصًا، بتأثير من الثورة الإسلامية، بالتأكيد، ما عدا أعمالًا نادرة تتناول «الشيعة العرب»، أو الشيعة في البلدان العربية[1].

تفسّر جويس ويلي، التي كانت قد ألّفت كتابًا مبكّرًا عن الحركة الإسلامية الشيعية في العراق، غيابَ الاهتمام الأكاديمي بالشيعة العرب بأنهم لم يقيموا دولةً في التاريخ الحديث، والتاريخُ هو تاريخ المنتصرين في العادة. لذلك، كان ثمة اهتمام بشيعة إيران، الذين كانت لهم دول متعاقبة في التاريخ الحديث، منذ الدولة الصفوية[2].

حتى النادر من الأعمال الأكاديمية التي تناولت الشيعة العرب لم يعتمد المقاربات القائمة على سياسات الهوية التي تعتمل داخل هذا «الجسم الشيعي». ومن ثم، لم يتناول الهويةَ العربية بوصفها عنصرًا في الحراك السياسي والاجتماعي لهؤلاء الشيعة؛ ربما لأن موضوع الشيعة ظل أسير حقل التاريخ، والأنثروبولوجيا بقدر أقل، ولم تدخل مقاربات السياسة أو السوسيولوجيا السياسية إلا متأخرًا.

خلال التسعينيات، بعد الغزو العراقي للكويت وانتفاضة الشيعة في جنوب العراق، اختلف الأمر، فظهرت أعمال أكاديمية عن الشيعة العرب، كانت واعية بالتمايزات السوسيولوجية والثقافية والتاريخية بين الشيعة في الأقاليم المختلفة، أو بالحدود الإثنية الفاصلة بينهم، ولا سيما بين الشيعة العرب والشيعة الإيرانيين[3].

على الرغم من الطابع الأكاديمي لهذه الأعمال، لم يكن يبدو أن هذه الأطروحة منفصلة عن سياقها السياسي، وعن الطلب السياسي على رسم خطوط تفصل وتميِّز ما يبدو أنها كتلة ديموغرافية شيعية واحدة.

في التسعينيات أيضًا، بدأ عدد غير قليل من الناشطين السياسيين الشيعة، أو من ذوي الأصول الشيعية (ومنهم مثقفون وباحثون)، ممن لهم توجّهات سياسية قريبة من توجّهات الولايات المتحدة، باستعمال تعبير «الشيعة العرب» في إطار إظهار تمايز هؤلاء من المشروع الإيراني الأيديولوجي الراديكالي والثيوقراطي المعادي للغرب، وهو أمر يقود، بحسب اعتقاد هؤلاء، إلى أن تتبنى الولايات المتحدة (والقوى الغربية عمومًا) الشيعة بوصفهم حلفاء، وتَبْني استراتيجياتها في المنطقة استنادًا إلى هذا التحالف الجديد.

قد يكون جزء من التصوّرات التي قادت الولايات المتحدة إلى غزو العراق وإسقاط نظام صدام حسين في عام 2003، هو مثل هذه التصوّرات عن خصوصية الشيعة العرب.

كان «الشيعة العرب» في هذا السياق رهانًا، ولا أضيف: أكثر منهم واقعًا فعليًّا؛ ذلك أن هذا الواقع لم يكن مكتشَفًا؛ فالكتلة الكبرى منهم في العراق والخليج، لم تكن مطلَقة اللسان وترزح تحت حكم أنظمة شمولية. ومعنى هذا أننا لم نكن نتوافر على «خطاب شيعيّ عربيّ حرّ» لنعرف، على وجه الدقة، كيف يتعامل الشيعة مع مسائل الهوية والهوية الوطنية والطائفة وما إلى ذلك. ومن ثم، كان استعمال تعبير «الشيعة العرب» يتضمن رهانًا على هؤلاء، وعلى تمايزهم السوسيولوجي والسياسي.

في تقديرنا، حتى الأعمال الأكاديمية القليلة التي ظهرت في ذلك التاريخ، كان يقف في خلفيتها مثل هذا الرهان.

ما بعد الاحتلال الأميركي للعراق وإسقاط نظام صدَّام حسين في عام 2003، وتصدي النخب السياسية الشيعية لحكم العراق، بدا أن هناك سؤالًا إشكاليًّا عن مدى علاقة هؤلاء بإيران، وهل يشكِّلون جزءًا من مشروع إمبراطوري إيراني وامتدادًا له، ذلك أن إيران استطاعت، على الرغم من خضوع العراق لاحتلال عسكري أميركي مباشر (2003-2011)، مدَّ نفوذها العميق وغير المسبوق خلال تلك الفترة في العراق، مستغلة علاقاتها بالنخب السياسية الشيعية.

مرة أخرى، يدور الحديث عن «الشيعة العرب»، بوصفهم حَمَلة هوية سياسية متمايزة من الهوية الشيعية العابرة الحدود ومشروعها السياسي، كما تصوغه إيران وتقوده.

هذه المرة أيضًا، كان «الشيعة العرب» رهانًا سياسيًّا، في سياق الاحتقان الطائفي المتصاعد في المنطقة، ما بعد الاحتلال الأميركي للعراق، ثم موجة الثورات العربية التي بدأت في عام 2011، وتحديدًا، بعد التدخّل الإيراني في سورية لحماية نظام بشار الأسد؛ رهانًا سياسيًّا من منظورات متغايرة: مَن يسعى من الدول العربية إلى ضم هذه الكتلة الديموغرافية إلى خندقه لتتولّى معه مواجهة إيران ونفوذها، ومن يأمل في أن يؤدي هؤلاء دورًا محوريًّا في تخفيف الاحتقان القائم.

مع أن الأدبيات عن الشيعة تسارعت خلال هذه المدة؛ لتحليل أطرهم السوسيولوجية والسياسية وفهمها[4]، ظلّ الأمل الرهاني عليهم أكثر حضورًا. فضلًا عن أن هذه الأعمال، وإن كانت قد وعت السياقات التكوينية الخاصة بالشيعة العرب، لم تتعامل مع إشكالية الهوية العربية بوصفها إشكالية عامة، وظلت تتعامل مع السياق السوسيوسياسي الخاص بشيعة كل بلد على نحو منفصل، بل إنها لم تعتن بمفهوم الهوية بوصفه محدِّدًا أساسيًّا يتحكم في الحراك السوسيوسياسي، حتى وإن كان في البلدان المنفصلة؛ ذلك أن الهوية أوسع من كونها مجرد حدود إثنية، فهي أطر معقَّدة ومنوّعة من الروابط والانتماءات، بعضها تقليدي - وشائجي، مثل الهوية الطائفية والإثنية والمناطقية والدينية، وبعضها حديث، وفي صدارته الهوية الوطنية، أي الانتماء إلى أمة، بالمعنى السياسي الحديث. وهذه الأنماط المختلفة من الروابط والانتماءات ليست مستقلة ومنفصلة بعضُها عن بعض، لكن تتعايش في ما بينها وتتفاعل.

في الخلاصة، كان تعبير «الشيعة العرب»، في أول ظهور له، حتى وإن كان على الطاولة الأكاديمية، تعبيرًا مسيَّسًا، يخفي وراءه رهانًا سياسيًّا، أو رغبوية سياسية.

ثانيًا: الشيعة العرب والانقسام المجتمعي في المشرق العربي

في شباط/فبراير 2016، عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤتمره عن «الشيعة العرب: المواطنة والهوية العربية»، في سياق هذا الاحتقان وضغوط التصورات والرهانات السياسية التي تطول وتغطي موضوع «الشيعة العرب» (وتؤثر فيه). غير أن المركز كان يسعى إلى الاتجاه المعاكس: إخضاع موضوع «الشيعة العرب» للتناول الأكاديمي، بعيدًا عن المقاربات ذات الطابع السياسي المحيطة، بل كان يسعى إلى أن تكون هذه المقاربات السياسية نفسها جزءًا من الموضوع الذي يريد تشريحه. إن ما يُحاوله هذا الكتاب، الذي يوثِّق أعمال هذا المؤتمر

وبعض الدراسات التي قُدِّمت فيه، هو إعادة هذا المفهوم إلى الفضاء الأكاديمي المحض، مع تقديره للأعمال الأكاديمية التي ظهرت قبل هذا التاريخ واعترافه بأهميتها، وأنها دفعت البحث في هذا المجال.

يتناول الكتاب، إذًا، موضوع «الشيعة العرب». وبالتفصيل، يتناول الوضع السياسي للمواطنين الذين يعتنقون المذهب الشيعي (الإمامي الاثني عشري) في بلدان المشرق العربي حيث رقعتهم الجغرافية الأساسية، ومدى تأطُّرهم بإطار جماعاتي (communitarian)، أي مدى انتمائهم إلى الهوية الشيعية بوصفها هوية سياسية، سواء أكانت هذه الهوية ذات طابع وطني أم عابرة للحدود، والسياقات التي تشكَّل فيها هذا الإطار، والتفاعلات التي يدخل فيها، ولا سيما علاقتهم بالدولة الوطنية، وبهويتهم العربية، ومدى مشاركتهم السياسية والاجتماعية (وهناك أدبيات طويلة، جلُّها أنجزه الشيعة أنفسهم، تتحدث عن أن المواطنين الشيعة لا يتمتعون بمشاركة سياسية متكافئة، وأنهم يخضعون في بعض البلدان للتمييز والتهميش)، ثم الوضع الإقليمي للشيعة، الذين تُبذَل جهود لإظهارهم وكأنهم جماعة يربطها شكل من أشكال التضامن العابر للحدود الوطنية، وتربطها علاقة خاصة بإيران، الجار الإقليمي الكبير والقوي والنافذ، بوصفها مصدر التشيُّع السياسي في المنطقة.

يمثل هذا الموضوع امتدادًا لاهتمام عام للمركز العربي للأبحاث بدراسة الانقسام المجتمعي الحاد، خصوصًا في منطقة المشرق العربي، وصعود هويات ما قبل (أو ما دون) القومية لتسود المشهد، بعد نحو قرن أو أكثر من محاولة بناء الدولة الحديثة التي رعت مشروعًا لبناء الأمة، ومحاولة بناء هويات وطنية يرتكز عليها بناء الأمة.

هذه الانقسامات المجتمعية حادَّة وعنيفة، وأعادت التذكير بانقسامات ذَرِّية شديدة شهدتها المنطقة قبل قيام الدولة الحديثة فيها. وبعد قرن، أو أكثر، من محاولة الدول الوطنية الناشئة تحقيق اندماج اجتماعي، تُستعاد هذه الانقسامات، بشكل أكثر دموية وعنفًا. ورافقت هذه الاستعادةَ طرائقُ معقَّدة في سياسات الهوية، حيث يبدو أن أنظمة الاستبداد التي سقطت لم تكن ناظمًا وطنيًّا، بقدر ما كانت غطاءً مزيَّفا، لسياسات هوية كانت تعتمل في العمق بشدة.

قبل هذا المؤتمر، خصَّص المركز أحد موضوعَي مؤتمره السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية في عام 2013 لدراسة «جدلية الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن

العربي»[5]. وفي الدورة الثالثة من المؤتمر السنوي العلمي في قضايا الديمقراطية الذي عُقد في أيلول/سبتمبر 2014، تناول المركز «المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير»[6]. وبعد انعقاد مؤتمر «الشيعة العرب»، عقد المركز مؤتمرين تناولا موضوعين يدخلان في المجال نفسه. في نيسان/أبريل 2017، كان مؤتمر عن «العرب والكرد: المخاوف والمصالح والمشتركات»، حاول من خلاله المركز فتح المشكلة الإثنية الأكثر تعقيدًا التي واجهت دولة المشرق العربي ومصيرها. وفي تشرين الأول/أكتوبر 2017، مؤتمر «المسيحيون العرب في المشرق العربي الكبير: عوامل البقاء والهجرة والتهجير»، الذي تناول نزيف الهجرة المسيحية من المشرق العربي بوصفه عرَضًا لإشكالية المواطنة والاندماج التي واجهت الدولة المشرقية. وقبل صدور هذا الكتاب، صدر كتاب عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة[7] الذي يسعى لصوغ نظرية عامة عن الطائفية، بوصفها المظهر الأهم للانقسام المجتمعي في المشرق العربي المعاصر.

في هذه الأعمال وموضوعاتها الأساسية (الاندماج، المواطنة، الطائفية)، إلى جانب مفاصل كثيرة من نشاطاته، كان المركز مشغولًا بقضية الانقسام المجتمعي التي يبدو أنها جديدة وراهنة على طاولة العلوم الاجتماعية والإنسانية العربية.

إن التحدي الذي يواجه العلوم الاجتماعية والإنسانية في المنطقة العربية هو كيف يمكن للمعرفة الناتجة منها ألا تكون مجرد تأملات أكاديمية عن الماضي، وأن تكون، بدلًا من ذلك، معجونة بروح الحاضر، جزءًا منه ومن سجالاته، تتطور بالتوازي مع هذا الحاضر وتطوّره.

بالتأكيد، نحن نفصل، منهجيًا، بين المعارف الناتجة من دينامية علمية، والعمل السياسي المباشر. ولذلك، ينبغي التأكيد، مرة أخرى، أن الرهان الأول للمركز في هذا الاهتمام هو إنتاج معرفة علمية أكاديمية عن هذا الموضوع، غير أن المعرفة الاجتماعية لا قيمة لها من دون التفاعل مع فضائها.

من هنا، لم يكن فشل الاندماج والانقسام المجتمعي الحاد اللذان كشف عنهما سقوط الأنظمة الاستبدادية في المشرق العربي، المنطقة الثرية بالتعدد الهوياتي، موضوعين جديدين وراهنين على طاولة العلوم الاجتماعية والإنسانية العربية فحسب، لكنهما مثّلا تحديًا كبيرًا (أو التحدي الأكبر) الذي يواجه العلوم الاجتماعية في المنطقة العربية، وهذا ما نعتقد أنه ينبغي أن تكون له الأولوية في الأجندة البحثية.

لذلك، شغل الاهتمام بالانقسام المجتمعي جزءًا غير قليل من جهود المركز.

ثالثًا: الشيعة وأزمة الدولة المشرقية

يمكن القول، إجمالًا، إن هذا الانقسام المجتمعي تكثَّف في لحظتين مفصليَّتين شهدهما المشرق العربي: الأولى هي لحظة احتلال العراق في عام 2003، وما خلَّفه من تحوُّل البلد إلى ساحة تنافس دَامٍ بين هذه الهويات، والثانية هي لحظة اندلاع الثورات العربية في عام 2011 التي أطلق تعثُّرها صراع هويات حادًّا، برز كأنه المحدِّد لمستويات الصراع الحقيقية الأخرى على السلطة والثروة والمشاركة السياسية والاجتماعية. وأثَّر ذلك تأثيرًا خطرًا في تطييف الجماعات الشيعية والسُنِّية وفق خطوط استقطابها الطائفي المذهبي، وليس على أساس المواطنة والبرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

إن الطائفية ظاهرة سياسية، وليست عقائدية أو دينية. وتضاعفت المشكلة مع تصدُّع أنظمة الحكم الاستبدادية مع الثورات العربية، وتطوُّر الاحتقان الإيراني - العربي الذي يجري تعريفه (أحيانًا، وربما غالبًا) بأنه احتقان سنِّي شيعي، ومحاولة تطييف الصراعات الإقليمية، وانزلاق الصراع الاجتماعي السياسي إلى اكتساب أبعاد صراع هوياتي، يجري فيه اختزال الإنسان إلى كائن ديني.

يقتصر ما تُمْكن تسميته «المسألة الشيعية» على العراق ولبنان ودول الخليج؛ فهذه المناطق الثلاث هي التي يشكِّل الشيعة فيها جزءًا وازنًا من تركيبتها الديموغرافية. ويعني هذا أن هذه المسألة تخص المشرق العربي ونسيجه الديموغرافي المعقَّد. وهي، كما قلنا، من مظاهر التنوّع الهوياتي الإثني والديني والطائفي الذي يزخر به المشرق. وهي جزء من تركات الطريقة التي حاولت بها الدولةُ الوطنية الحديثة معالجةَ هذا التنوّع وإدارته سياسيًّا، بالأساليب التسلّطية والهروب من مواجهة تحديات التنوّع، وإيجاد حلول مؤسسية مواطنية لها. ومن ثم، تبدو المسألة الطائفية جزءًا من أزمة الدولة المشرقية التي كشفتها الثورات العربية.

يتَّسم وضع الشيعة في كل بلد من البلدان السابقة الذكر، بخصوصيات تميِّزه، ولا تجعله يناظر وضع الشيعة في بلدٍ آخر. ولعل من الخلاصات (العلمية، حتى وإن كان بعضها ذا خلفية

سياسية) التي بدأت تتشكل خلال العقدين الماضيين بين الباحثين المتخصصين بدراسة الجماعات والمجتمعات الشيعية المعاصرة، أنه على الرغم مما يبدو وكأن تضامنًا عابرًا للحدود يربط الشيعة، لا يصح فَهْم الشيعة على أنهم يشكِّلون كتلة متجانسة، سواء في إيران أم في باكستان وأفغانستان والهند أم الشيعة العرب؛ فالصحيح أنهم لا يشكِّلون كتلة متجانسة حتى في البلد الواحد، سواء من حيث البنية الاجتماعية، أم في أنماط التديُّن، أم في المواقف السياسية.

ولعل الصورة النمطية عن هوية شيعية عابرة للحدود، التي حاولت تصديرَها الثورةُ الإسلامية في إيران، هي واحدة من الإشكاليات الكبرى على المستوى السياسي، والبحثي كذلك.

النسيج السوسيوسياسي الحديث للشيعة لا علاقة له بالتأريخ الديني أو التراث العقائدي الموحَّد الذي يربط الشيعة في سائر أنحاء العالم، والذي لا يتفق الشيعة أنفسهم حتى على تفسيره. والشيعي، المواطن، العضو في مجتمع سياسي حديث، لا يمكن اختزاله بأنَّه الشيعي المنتمي إلى مذهب ديني؛ فلهذا الشيعي نفسه وجهان مختلفان، وأكثر بالتأكيد.

كذلك، تختلف المشروعات السياسية للشيعة في كل بلد من البلدان السابقة الذكر؛ ففي حين تهيمن على شيعة العراق فكرة السيطرة على حكم البلاد، بما ينسجم مع تفوُّقهم الديموغرافي، يطمح شيعة لبنان إلى تكييف الترتيبات التوافقية، بما يلائم التحولات الديموغرافية في البلاد وحقوق الطوائف، وفقًا لمبدأ «الميثاق الوطني». ولا يطمح شيعة الخليج إلى أكثر من مواطَنة و«ترتيبات أقلَّوية»، إن صحَّ التعبير.

مع ذلك، يعيش الشيعة في هذه البلدان إشكالية متماثلة، وهي، على نحو ما قدَّمنا، طبيعة علاقتهم بدولهم الوطنية، وبهويتهم المذهبية الطائفية التي تَولَّد على أساسها الشعور العميق بحرمانهم من مشاركة سياسية متكافئة، ثم طبيعة علاقتهم بإيران، ولا سيَّما منذ ثورة عام 1979 وقيام الجمهورية الإسلامية فيها، بوصفها المرجعية السياسية الكبرى للتشيُّع في المنطقة. من هنا، قد تأخذ طبيعة علاقة الشيعة بهويتهم العربية وإمكان بناء مشروع سياسي يستند إلى الهوية العربية، طابعًا إشكاليًّا.

حتى حين صعدت أحزاب شيعية إلى الحكم (تجربة العراق بعد عام 2003)، لم تتغير الأركان الأساسية لهذه الإشكالية، من حيث فهم الساسة الشيعة العراقيين للدولة الوطنية وعلاقتهم

بهويتهم العربية وبإيران، هذا فضلًا عن أنهم لم يستطيعوا أن يقدِّموا حلولًا لأزمة الدولة المشرقية، عبر نسخة منقَّحة لتركيبتها، لكنهم أعادوا إنتاجها بأركانها المأزومة نفسها.

ينبغي لهذه المقدمات كلها التي أوردناها أن تنتهي إلى التفصيل في أزمة الدولة العربية الحديثة والمشرقية تحديدًا، التي فشلت في بناء نظام مواطنة متكامل.

والمواطنة، هنا، ليست طقمًا من الحقوق والواجبات فحسب، بل أصبحت المشاركة السياسية المتكافئة عنصرًا جوهريًّا في تعريف المواطنة وبنائها. لكنَّ الدولة العربية الحديثة فشلت في أن تجذِّر فكرة «الهوية الوطنية» بوصفها فكرة حديثة، أبعد من الهويات الإثنية والدينية والطائفية، وظلت مجالًا لتغالب هذه الهويات التقليدية. ومن ثم، بُنيت أجهزة الدولة والسلطة على أساس هذا التغالب. وثمة حالات، في العراق تحديدًا، جرت فيها التضحية بالهوية العربية من حيث هي جامع للعرب، شيعة وسنَّة، من دون أن تعلو في مكانها هوية مواطنية تشكِّل أساسًا متينًا لهوية وطنية. وفي هذه الحالة ما عادت الطائفة والعشيرة وغيرها من البنى ما قبل القومية ملاذًا هوياتيًّا، لكنها أصبحت كيانات سياسية.

قاد هذا إلى دينامية انقسام صاغ الخلاصة الثقيلة: فشل الاندماج الوطني ومشروع بناء الأمة؛ انقسام في الذاكرة وفي رواية الماضي وفي تعريف الهوية الوطنية، وانقسام في كل شيء، وفي قلب ذلك، انقسام في رؤية شكل الدولة والنظام السياسي وقواعد المشاركة السياسية - الاجتماعية.

أفضى هذا إلى أن يشهد الربع الثالث من القرن العشرين (ونحن نتحدث عن الشيعة العرب) نمو حركات سياسية تستند إلى الهوية الشيعية، بدءًا من تأسيس «حزب الدعوة الإسلامية» في الخمسينيات في العراق، وهو الذي (وإن كان قد تأثَّر في نشأته بنموذج الإخوان المسلمين، واستهدف الوقوف في وجه المد اليساري المتصاعد في العراق، وفق ما تقوله أدبيات الحزب نفسها) انتهى إلى التعبير عن «المظلومية الشيعية». وشارك في تأسيس الحزب وقيادته شيعة عرب من لبنان والخليج، وامتد ليؤثِّر في الخليج. وتصل هذه الدينامية إلى تشكيل «حركة المحرومين» في لبنان في السبعينيات، وهي التي كانت مصدرًا من المصادر الرئيسة للتنظيمات السياسية الشيعية هناك، وانتهت إلى قيام «حزب الله» في الثمانينيات، وإن بأيديولوجيا مختلفة عن الأيديولوجيا التأسيسية لـ «حركة المحرومين».

مرةً أخرى، يُظهر هذا الأمر مسارات عملية بناء الأمة في هذه البلدان المتعددة الطوائف.

رابعًا: أزمات الداخل رهن تنافسات الخارج

لا تتوقف المسألة الشيعية عند كونها ناتجًا من نواتج أزمة الدولة المشرقية؛ إذ ظل وضع الشيعة العرب مرتبطًا بطبيعة تنافسات القوى الإقليمية في العصور الحديثة، ولا سيَّما مع صعود الدولة الصفوية وتبنِّيها المذهب الشيعي (الإمامي)، مع مطلع القرن السادس عشر، ثم الصراع الصفوي - العثماني الذي استمر نحو قرنين ونصف القرن.

في العصر الحديث، كانت إيران، وهي صاحبة الطموح الإمبراطوري التي تسعى إلى أن تظهر بوصفها قوة إقليمية رئيسة، تعمل دائمًا على وضع مسألة الشيعة العرب في سياق تنافساتها الإقليمية، ولا سيَّما مع جوارها العربي. وأخذ هذا التنافس شكلًا صداميًّا حادًّا في العقود الأربعة الأخيرة، مع الثورة الإسلامية (1979)، ثم الحرب العراقية - الإيرانية (1980-1988)، وأخيرًا، احتلال العراق (2003)؛ إذ أعيد بناء المفهوم القومي الإيراني الإمبراطوري بإهاب مذهبي إسلامي.

قد أنتج نقل المسألة الشيعية إلى خارج فضائها الوطني، حزمة من الديناميات والخطابات الفكرية والثقافية والسياسية؛ منها الجدل على هوية الشيعة العرب وولائهم، ومنها تموّجات الشيعة العرب أنفسهم في التعامل السياسي مع مركَّب هوياتهم، ولا سيَّما الطائفية (الشيعية) والقومية (العربية)، ومنها الارتباك في التعامل، ومن ثم الانخراط في تنافسات القوى الإقليمية ومحاورها.

إذا كان لنا أن نضرب مثالًا لحالة موقف الساسة الشيعة العراقيين بعد عام 2003 من المحاور الإقليمية، فسنشير إلى أنه في حين يرى كثيرون من الباحثين المعنيين أنه كان ثمة أمل لدى شيعة المنطقة العرب بأن يتمكن الشيعة العراقيون من بناء نموذج خاص، عربي، مستقل عن النموذج الإيراني، يكون رائدًا لتيار شيعي عربي، لم تستطع النخبة السياسية الشيعية العراقية الخلاص من التجاذبات القائمة، بل لم تستطع حتى أن تكون وسيطًا سياسيًّا وثقافيًّا بين العرب وإيران يقوم بدور حاسم في احتواء الاحتقان القائم.

يتحدَّد الطابع الإشكالي للمسألة الشيعية، إذًا، بوقوعها بين مكوِّن داخلي، يتمثل في معوقات الاندماج الوطني، ومكوِّن خارجي أخرجها، بسبب تلك المعوِّقات، من سياقها الداخلي ووضعها في سياقات التنافسات الإقليمية.

إذا كانت ثمة أزمة يعيشها الشيعة العرب (بل تعيشها الدولة الوطنية ومكوِّناتها الإثنية كلها)، فهي بسبب هذين المكوِّنين معًا: الداخلي والخارجي.

من ثم، عَبرت المسألةُ الشيعية حدودَ البناء الوطني، ولا سيَّما مع الاحتقان الطائفي المتصاعد في المنطقة، منذ الاحتلال الأميركي للعراق ونمو سياسة محاور حادة، وتحديدًا غداة الثورات العربية، ووقع الشيعة العرب في نقطة تنازع، أو في قلب الصدع بين المحورين الصاعدين في المنطقة. ولعل أحد أهم ما أنتجه هذا الوضع هو أن التشيّع تلبَّسته روح قومية، بمعنى أنه (أو هكذا يُفهَم ويُقدَّم من بعض الحركات والخطابات) ليس تنويعًا اجتماعيًّا أو مذهبًا أو جماعة محلية، بقدر ما يشبه القومية التي تتخطى روابطُها حدود الدول القائمة.

ليس غريبًا، من ثمّ، أن يدور جزء مهم من الدراسات التي قُدِّمت في المؤتمر، والمنشورة في هذا الكتاب، حول هذا المعطى: الهوية السياسية الشيعية العابرة للحدود الوطنية.

خامسًا: التشييع السياسي

ثمَّة أكثر من مظهر للظاهرة الشيعية في المنطقة، فإلى جانب الركنين السابقين، ثمة نوع من «التشيُّع أو التشييع السياسي»، إن صح التعبير، مرتبط أيضًا بالتنافسات الإقليمية، لكنه يشمل طوائف ومذاهب لا تُصنَّف ضمن المذهب الشيعي (الإمامي)، إلا بالمعنى العام والفضفاض. وتحديدًا، نقصد هنا حالة العلويين في سورية والحوثيين في اليمن، الذين تجري محاولة لإعادة تعريفهم بوصفهم شيعة، بالمعنى التاريخي العام للتشيّع، أو شيعة إمامية اثني عشرية تحديدًا، بالمعنى المعاصر المحدَّد للتشيّع.

ربما كانت ثمة محاولات متفرقة، في العقود الأربعة الأخيرة، لإعادة تعريف هؤلاء لا بوصفهم شيعة، على المستوى السياسي فحسب، لكن على المستوى العقائدي كذلك، بغض النظر عن مدى نجاح هذه المحاولة أو فشلها، أو حدود نجاحها وفشلها.

يمكن أن تدخل في هذا الإطار محاولات نشر التشيُّع في مصر والمغرب العربي.

في هاتين الحالتين الأخيرتين، يختلط التنافسان الديني والسياسي؛ فبينما لم تتوقف إيران الإسلامية عن دعم التيارات الشيعية، بل إنها اتخذت سياسة إقليمية تدعم حتى حركات سنِّية تتوافق مع سياساتها وتوجهاتها الأيديولوجية (حالة حركتي «حماس» و«الجهاد الإسلامي» في فلسطين)، فإنها كانت تقف كذلك وراء حالات لنشر المذهب الشيعي (أو انتشاره)، على المستوى العقائدي، من مصر إلى المغرب العربي.

وفي تصوُّرنا، لا يمكن فصل «الظاهرة الشيعية» عن هذه الامتدادات كلها، ولا سيَّما أنها خلَّفت تبعات سياسية.

خلاصة

يجمع هذا الكتاب، إذًا، بعضًا من الدراسات التي قُدِّمت في مؤتمر «الشيعة العرب: المواطنة والهوية العربية». ونحن نَعُدُّ هذا الكتاب خطوة أولى، وستتلوه جهود أخرى بكل تأكيد. غير أن المهم في الأمر هو أن الكتاب سيساهم في رسم بعض الملامح الأساسية لموضوعه.

فعلى المستوى النظري، يكرّس هذا الكتاب الجهود الجنينية التي باشرت النظر إلى هذه الكتلة المسماة «الشيعة العرب» من جهة أن عامل الهوية يتحكم في حراكها السياسي والاجتماعي. والهوية، هنا، تشمل الكل المركَّب المتداخل من الهويات التي تسم هذه الجماعة، سواء الهوية المذهبية منها أو الإثنية أو الوطنية أو الإقليمية وما إلى ذلك. وهذا يجعلنا نمضي إلى ما هو أبعد من النظر إلى هذه الجماعة بوصفها جماعة نفترض فيها الوحدة، وتتّجه دراستها إلى طبيعة مشاركتها السياسية وعلاقتها بالسلطة وسرديات الإقصاء والمظلومية، وردات الفعل على ذلك، التنظيمية وغير التنظيمية، وما إلى ذلك، من دون كبير عناية بإشكالية الهوية التي تواجه هذه المجموعة بوصفها إشكالية محورية، سواء في تعريف نفسها، أم في فهم العلاقات والروابط بين أشتاتها، أم في علاقتها بالهوية الوطنية والهوية الإثنية.

كذلك، يكرّس هذا الكتاب نزع دراسة هذه الجماعة وحراكها الهوياتي من الأطر والسياقات التي تسيّسهما وتطمح إلى وضعهما في غير موضعيهما، والمقاربات التي نشأت بالتفاعل مع (أو

على خلفية) هذا التسييس، أي النظر إلى الطابع المركَّب للهوية الإثنية - المذهبية لهذه الجماعة بوصفه رهانًا سياسيًّا، أو عنصرًا له عواقب سياسية، إذا ما فُعِّل أو استُعمِل سياسيًّا، بنحو ما.

أخيرًا، يلمِّح هذا الكتاب (من دون تعمُّق) إلى مسائل من قبيل إلى أي حد يمكن أن تشكل الهوية العربية فاعلًا أو رابطًا يجمع هذا الجزء من الشيعة، دون سائر الشيعة، على اختلاف لغاتهم وثقافتهم؟ فالشيعة العرب يشتركون في الأصول الإثنية، وتجمعهم لغة واحدة وثقافة واحدة، كما إنهم نشأوا في فضاء سياسي واحد، وكانوا جزءًا من التنافسات الإثنية التي تعيشها المنطقة. ومن ثم، إلى أي حد شكَّل مثل هذا الإحساس عاملًا في الحراك الهوياتي للشيعة العرب؟ هل أحس شيعة العراق أو لبنان أو الخليج، مثلًا، بأن التطورات التي يعيشونها تخصّهم هم بوصفهم شيعة عربًا، دون (أو أكثر من) غيرهم من الشيعة؟

لكن البحث في هذا النمط من الروابط، على الرغم من كونه أساسيًّا وذا طبيعة كُليَّة، لم يزل في مبتدئه، ربما بسبب شدة تعقيده.

في الأحوال كلها، لا ينقطع البحث عند هذا الحد.

لذلك، جاءت فصول الكتاب لتدرس «الشيعة العرب» مفرَّقين بحسب أقاليمهم الكبرى. ومعنى هذا أن غالبية دراسات هذا الكتاب تتعامل مع نسيج العلاقات الذي تبنيه الهويةُ الشيعية انطلاقًا من الإطار الوطني، وليس بوصفها شبكة قَبْلية أصيلة، ما قبل (أو ما بعد) وطنية.

مرةً أخرى، إنها خطوة أولى، لكنها أساسية في تقديرنا؛ إذ ترسم الحدود المنهجية التي يتحرك داخلها هذا الموضوع.

المراجع

1- العربية

بشارة، عزمي. الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

جدلية الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

عبد الجبار، فالح. العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني. ترجمة أمجد حسين. بيروت؛ بغداد: منشورات الجمل، 2010.

المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

2- الأجنبية

A. Jabar, Faleh. The Shi'ite Movement in Iraq. London: Saqi Books, 2003.

Keddie, Nikki and Juan Cole (eds.). Shi'ism and Social Protest. New Haven: Yale University Press, 1986.

Nakash, Yitzhak. The Shi'is of Iraq. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Wiley, Joyce N. The Islamic Movement of Iraqi Shi'as. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1992.

ملخص تنفيذي

يضم هذا الكتاب أربعة عشر بحثًا، من بين البحوث التي قُدِّمت في المؤتمر الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة، في 27-29 شباط/فبراير 2016، بعنوان «الشيعة العرب: المواطنة والهوية العربية».

وعلى الرغم من أن المؤتمر عُقد في ظرف مفعم بحساسيات سياسية عالية، عاشتها - وما زالت تعيشها - منطقة المشرق العربي في السنوات التي أعقبت الاحتلال الأميركي للعراق، ثم الثورات العربية، وما خلَّفته من تداعيات طائفية، أصبح معها البحث العلمي الموضوعي المجرَّد تهمة تلحقها تبعات سياسية. يغطي الكتاب - قدر الإمكان - المفاصل الإشكالية الرئيسة التي خطَّط المركز لتناولها؛ سواء في التمهيد التاريخي، أو تحدي الهوية الوطنية، أو المشاركة السياسية للشيعة العرب في البلدان التي يشكلون فيها نسبة وازنة، أو المسألة الشيعية وحركات التشييع خارج منطقة المشرق العربي؛ الموطن الأول للشيعة العرب.

من أجل ذلك، قُسِّمت فصول الكتاب إلى أربعة أقسام؛ هي: الشيعة العرب في المخيال التاريخي، وشيعة العراق وإشكالية الهوية الوطنية، والمسألة الشيعية في لبنان والخليج: الهوية والمشاركة، والشيعة العرب والتشييع ما وراء الحدود.

أولًا: الشيعة العرب في المخيال التاريخي

يُستهل الكتاب، في القسم الأول منه «الشيعة العرب في المخيال التاريخي»، بثلاث دراسات ذات طابع تمهيدي. في الفصل الأول من الكتاب، «تعدُّد الهويات النصية' والأصول البعيدة للصراع

السُّني - الشيعي»، يستفهم الطاهر بن يحى عن وجاهة القول إن جوهر الصراع الطائفي بين السُّنة والشيعة، بحسب كثير من الكتاب، يعود إلى أسباب سياسية. وتحاجّ الدراسة بأن للأسباب السياسية دورًا - ولا ريب - في تحويل الصراع من كونه صراعًا فكريًا أو أيديولوجيًا إلى صراع مسلح، ولكنها غير قادرة وحدها على تفسير طبيعة ما يشهده العالم العربي راهنًا من «اصطفافات» وتحالفات، أو تفسير هذه الموجة «الأيديولوجية» التي تجتاح الخطاب العربي، وهي ذات نزعة إقصائية، يصبح معها الآخر عدوًّا للملة، وخطرًا على مبدأ التوحيد.

تشير الدراسة إلى أنه حتى بعض دول الأطراف التي تتميز بانسجام مذهبي وطائفي، من قبيل المغرب وتونس، بدأت تشهد استنفارًا للأجهزة الرسمية ولبعض جمعيات المجتمع المدني تحذيرًا مما أصبح يُصطلح على تسميته «التشيُّع السياسي». وتستنتج أن هذه الأدلة تثبت أن العامل السياسي مجرد «عَرَض» لـ «جوهر» توارثناه من دون تمحيص ولا إعادة نظر. ولا يختلف «العقل الأرثوذكسي السُّني» في هذا المجال عن «العقل الشيعي الأصولي» في كونهما عقلين إقصائيَّين.

من ثمّ، تُرجع الدراسة جانبًا مهمًّا من هذا التوتر إلى رواسب الفترات التأسيسية الأولى في تاريخنا القديم، وهي نتيجة لطريقة - بل طرق مخصوصة - في تمثُّل الماضي، لا علاقة لها بالضرورة بما حدث، ولكن بما يحتِّمه المتخيَّل الديني من إيمان بـ «حقائق تاريخية» مطلقة، لم تنل حظها الكافي من المراجعة النقدية والتحليل العلمي المتعالي عن الانتماء المذهبي الموروث أو السياسي المستجد.

وللاستدلال على وجهة النظر هذه، ركزت الدراسة على تحليل أهمّ المرويات التي استند إليها كل من الشيعة والسُّنة في بلورة مفهومَي «الخلافة» و«الإمامة»، وسبب الخلاف الرئيس بين الطرفين، مركِّزة على ما اضطلع به «خيال المتكلِّمين» و«خيال المؤرِّخين» من أدوار أساسية، لا في تدوين أحداث الماضي فحسب، ولكن في «ابتداعها» وتكيفها مع أطر أيديولوجية جديدة وسياق تاريخي مختلف أيضًا.

في الفصل الثاني من الكتاب، «إشكالية السرديات العثمانية والغربية عن «الشيعة العرب»: الهندسة الاجتماعية وسياسة التدامج والفصل في العراق العثماني المتأخر»، يتناول نهار محمد نوري النظرة إلى الشيعة العرب خلال الحقبة العثمانية المتأخرة. وتربط الدراسة هذه النظرة بإستراتيجية التخطيط الاجتماعي التي اتبعتها الدولة العثمانية، وقامت على منهج تنظيم المجتمع

العثماني لإزالة ما اعتقدت أنه مشكلات وتناقضات فيه، وربطه في الحصيلة النهائية بالأيديولوجيا السائدة؛ أي ربط المجتمع العثماني عقائديًّا بالأيديولوجيا الحاكمة الممثَّلة بالمذهب السُّني الرسمي. ولهذا تكرست، بحسب الدراسة، سياستان أساسيتان، هما: التدامج، والفصل.

أثارت السرديات العثمانية والغربية جدلًا واسعًا رافق بنى العقلية العثمانية الحاكمة. وأسهم التنافس العثماني - الإيراني على ولاء الرعايا العرب في تأجيج الاستقطابات الطائفية، وتكريس النظرة السلبية تجاه الشيعة العرب في العراق. وغالبًا ما ارتهن الواقع الشيعي العراقي مجتمعيًّا بعامل خارجي متداخل بتخلخل العلاقة بين العثمانيين والقاجاريين؛ فقد كان التشاكل المذهبي مع إيران واعتقاد تحوُّل ولاء الشيعة العرب من أهم البواعث التي رسمت المحددات والموانع إزاء التشيُّع؛ بسبب عجز الهوية المذهبية للشيعة العرب عن الاندماج الطوعي في المنظومة الرسمية للدولة العثمانية. وأدى هذا الوضع المعقد إلى وضع الهوية الدينية للشيعة العرب موضع الشك، وأفضى إلى خلق أطر تقسيمية في التعامل. وعلى الرغم من ذلك، لم تقترن سياسات التدامج والفصل باستخدام القوة نهائيًّا.

أفضت سياسة «التدامج والفصل»، التي اتُّبِعت تجاه الشيعة العرب في العراق، إلى «صيرورة ذهنية» كامنة في العقلية الحاكمة وفي المكوِّن الشيعي العراقي كليهما، أسهمت في تأخر عملية الاندماج الكلي في المجتمع العراقي. ولهذا، فإن كان ثمة قصور (عددي) يشخَّص في مشاركة الشيعة العرب في تكوين الدولة الحديثة في العراق خلال الفترة 1921-2003، فإنه يمكن أن يُعزى إلى عملية تراكمية لسلسلة من المعالجات البنيوية التي تكرست منذ العهد العثماني المتأخر وما تلاه من عهود وظَّفت خلالها نخب حاكمة رؤاها الضيقة المستمدة من الموروث العثماني التي نَحتْ منحى التعامل مع المواطن بوصفه «آخر»؛ أي إنه ليس على قدم المساواة التي يفرضها مفهوم المواطنة.

أما في الفصل الثالث من الكتاب، «الشيعة العرب في المخيال الشعبي الإيراني: فحص في رحلات الحج الفارسية»، فيتناول نصير الكعبي صورة الشيعة العرب على نحو ما تظهر في الجانب الآخر، إيران القاجارية، من خلال مدونة محددة؛ هي الأدب المعروف بـ «رحلات الحج»، ومن ثمّ، كان يتمثّل سعي الدراسة الأساسي في تجاوز تخوم المروية الرسمية الإيرانية في صورها النمطية والمركزية المشكَّلة عن الآخر العربي الشيعي، إلى فضاء مسكوت عنه متمثّل برواية

«المهمشين/الحجيج»، عندما يجتازون ذهابًا وإيابًا بأقدامهم عالم الشيعة العربي بمحطاته الرئيسة (النجف، وكربلاء، وبغداد)، ثم إلى مقصدهم الرئيس (المدينة ومكة).

استندت الدراسة إلى نحو 50 رحلة حج مدونة باللغة الفارسية منذ العصر القاجاري حتى مطلع الحرب العالمية الثانية، جاب أصحابها المناطق العربية، وقدَّموا توصيفًا حيًّا مباشرًا عن العربي الشيعي قبل حدوث المتغيرات العميقة في إيران بعد عام 1979. لذلك تتضاعف أهميتها بشأن قياس مديات الفارق ومنسوبه بين صورة العربي الشيعي في الأدبيات الشعبية والرسمية الإيرانية في أعقاب «الثورة الإسلامية»، وما سبقها من صور لم تكن خاضعة لتلك المؤثرات السياقية.

تضع الدراسة ملامح صورة «العربي الشيعي»، مقابل «الإيراني الشيعي»، كما يبلورها «الإيراني/الفارسي/الشيعي» بإزاء الآخر المماثل مذهبيًّا، وهو «العربي/الشيعي»؛ حيث تتبنى الصورة على معيارية ثنائية متداخلة مذهبيًّا وقوميًّا، يعيد المشترك المذهبي فيها تشكيل الفارق العرقي القومي. ولذلك، كان السؤال المركزي للدراسة هو: كيف يستطيع الإيراني الشيعي أن يبتعد عن مركزه المقيد به، المشبع بأفكاره الأحادية، إلى هامش آخر محتاج إليه في رحلته الطهورية، يشكّل بالنسبة إليه، في الآن نفسه، مركزًا روحيًّا؟

من هنا، حاجّت الدراسة بأن هذا الاشتباك العضوي يبقي الصورة ملتبسة غير متساوية أو منمطة حيال العربي الشيعي، فيمنحها عفوية، ويبعدها عن الأنساق المسبقة والموجهة.

يتصف نص رحلة الحج الفارسية بأهمية مضاعفة ومركَّبة عند توظيفه في مجال دراسة الهوية الشيعية العربية وتعقُّب ملامح التغيير فيها؛ فهو من خارج محيطها، وهو ملازم زمانيًّا ومكانيًّا لمتغيراتها ورصد أبعادها، بوصفه نصًّا ينتمي إلى حقل الأنثروبولوجيا التاريخية. وترى الدراسة أن رحلات الحج تغذي خيالًا جماعيًّا لم تستطع الرواية الرسمية والسياسية إشباعه؛ وهي تلتقط اليومي والعفوي والاجتماعي، وما ترفعت عنه المروية الرسمية أو عجزت العين التقليدية صاحبة المكان عن توصيفه وتدوينه لتشبُّعها مُددًا طويلة به، حتى أصبحت غير قادرة على التشخيص والتمييز.

ثانيًا: شيعة العراق وإشكالية الهوية الوطنية

يضم القسم الثاني من الكتاب، وعنوانه «شيعة العراق وإشكالية الهوية الوطنية»، أربعة فصول، تتناول في مجملها شيعة العراق الذين يشكّلون الكتلة الكبرى بين الشيعة العرب. يسعى حيدر سعيد في الفصل الرابع في الكتاب، «شيعة العراق وضغط الهوية الدينية: حفريات في معنى الهوية الشيعية»، لفهم ديناميات «الهوية الشيعية» وتطوراتها من حيث هي هوية حديثة، وكيف أعيد تعريف الجماعة الشيعية في العراق بوصفها جماعة دينية، وما استتبعه هذا من إعادة اكتشاف للروابط المذهبية العابرة للحدود؛ ومن ثم وضع الجماعة الشيعية العراقية في نسيج التكوينات المذهبية في سائر المنطقة. وتحاجّ الدراسة بأن هذا التحول حدث مع نشوء الإسلام السياسي الشيعي في خمسينيات القرن الماضي.

لم يكن تعبير «الشيعة»، في الأدبيات الحديثة في المشرق العربي، يشير إلى جماعة دينية مغلقة، ولكن إلى جماعة ديموغرافية كبيرة. ويشكِّل التشيع لأعضائها تنويعًا وجزءًا واحدًا من نسيج هوياتهم. وهذا يعني أن العنصر الديني في الهوية الشيعية لم يكن ضروريًّا وبدهيًّا، ولكنه كان مسارًا فرضته خيارات محددة.

عاشت النخبُ الشيعية الصراعَ على علاقة الهوية الشيعية بالهوية الوطنية الناشئة، وهو صراع تجلى على نحو أوضح لدى النخب الدينية التي تتعامل مع الهوية الشيعية بوصفها هوية دينية. ومن ثمّ، يتجه تحدي الهوية الوطنية لهذا الفهم للهوية الشيعية، هذا فضلًا عن كونها جزءًا من عملية التحديث الغربي النزعة. وهكذا، واجهت النخب الدينية الهوية الوطنية من جهة أنها أحد ملامح التحديث، وأنها تفضي إلى تعريف الهوية الشيعية بوصفها تنويعًا اجتماعيًا.

تتابع الدراسة الدور المركزي الذي أدَّاه العلماء العرب العراقيون في حوزة النجف بعد تشكيل الدولة العراقية الحديثة الذي مثَّل لحظة مفصلية؛ إذ بدأت الحوزة تكتسب هويتها من هوية الدولة الوطنية، فتعرِّف نفسها بوصفها مؤسسة عراقية. وقد اقتضى هذا أن تميز الحوزة بين نمطين من الفاعلية: الفاعلية الدينية التي لا تقف عند حدود وطنية معينة، بما أن مجتمع المؤمنين عابر للحدود، والفاعلية السياسية التي ظلت مقصورة على الشأن السياسي العراقي.

بالتزامن مع سعي الحوزة لتعريف هويتها بوصفها جزءًا من الهوية العراقية، كان تيار من رجال الدين الشباب، من داخل المؤسسة الدينية، يعمل على تأسيس تنظيمات سياسية إسلامية شيعية. وهي الخطوة التي سيكون لها أثر عميق؛ إذ سينتهي الإسلام السياسي الشيعي إلى عمل نقيض لما أرادت الحوزة التقليدية إنجازه، يتمثّل بتعريف الهوية الشيعية بوصفها هوية عابرة للحدود، أوسع وأكبر من الهوية العراقية.

يكشف هذا الأمر عن تعارض أساسي حكم المجتمع الشيعي في العراق، وهو التعارض بين الهوية الشيعية والهوية الوطنية؛ بين أن يُعرَّف المجتمع الشيعي بوصفه ذا هوية فرعية داخل الهوية العراقية، وأن يُعَدّ ذا هوية أوسع وأكبر من العراق.

هذا المنعطف، وهو كذلك مؤشِّر دال على ولادة جيل جديد في النخب الشيعية، أوقف الدور التاريخي للنخب الشيعية التقليدية بفئاتها جميعًا، وعمل على تكريس مركزية المؤسسة الدينية في الفاعلية السياسية الشيعية، وهي التي ستكون منذ تلك اللحظة مقصورة على النخبة الدينية.

في الفصل الخامس من الكتاب، «التشيع العراقي بين المعرفة الطهرانية والوطنية العراقية»، يربط عقيل عباس إدراك المؤسسة الدينية الشيعية لإشكالية الهوية الوطنية ومفهوم المواطنة بالآليات التاريخية لصناعة المعرفة داخل هذه المؤسسة. وتحاجّ الدراسة بأن هذه الآليات تقوم على افتراضات طهرانية تُقسِّم العالم إلى حيزين متناقضين ومتصارعين؛ هما «الطاهر»، و«المدنَّس»، وأن التشيع الإمامي ينتمي إلى الأول، بينما يمثّل الآخر كل المعارف والتجارب المختلفة عنه أو المناقضة له التي تأتي من «الآخر» غير الإمامي. «الطاهر» هو حيّز الإلهي أو السماوي ذو المعرفة الكاملة والصحيحة والواثقة، و«المدنّس» هو حيّز البشري الذي يشتمل على التجريب والأخطاء ونتائجها السيئة المحتملة. وعلى صعيد المنجَز الهوياتي، تحاجّ الدراسة بأن هذه الثنائية ساهمت في تشكيل هوية خاصة للتشيع، «حمته» من الذوبان في البحر السُّني الواسع الذي أحاط التجمعات الشيعية الصغيرة نسبيًّا في العالم العربي. ولكنها، على صعيد آخر، أدَّت إلى تأخير دخول الشيعة العرب - في العراق خصوصًا - في تجربة الحداثة الغربية المنشأ التي نقلتها إلى العالم العربي وأشرفت على تطبيقها نخب سنّية تنتمي، في المنظور التقليدي الشيعي، إلى «الجزء المدنّس» من المعرفة.

بعد أن تسلّط الدراسة الضوء على طريقة عمل هذه الآليات ضمن ما تسميه «المنظومة الطهرانية الشيعية»، وتَمحورها البنيوي والنفسي على مفهوم «أهل البيت» والصفات المعرفية والأخلاقية التي تشكلت حولهم، بوصفهم أشخاصًا استثنائيين يلتقي فيهم السماوي بالأرضي، تنتقل إلى مناقشة التحديات التي واجهتها هذه المنظومة، معرفيًّا وإنسانيًّا، في الوسط الشيعي، خصوصًا في القرن العشرين. وقد أدّت هذه التحديات إلى تكيّف المنظومة مع حاجات هذا الوسط، وقبولها التدريجي والحذِر بتجارب ومعارف قادمة من «حيز المدنّس». ومن بين هذه التجارب الحداثة الغربية التي كانت وراء إيصال مفهوم الدولة الوطنية، بما ينطوي عليه من هوية وطنية، إلى المشرق العربي بعد نهاية الحرب العالمية الأولى.

تناقش الدراسة، على نحو من التفصيل، سبل تكييف المنظومة الطهرانية الإبداعية لصالح القبول بتجارب جديدة و«غريبة»، ترسّخ في آخر المطاف انتماءات والتزامات للجمهور الشيعي تقع تقليديًّا خارج الإطار المعرفي والديني لهذه المنظومة.

أما دراسة علي الصالح مُولى، المعنونة «عقل الدولة وعقل الحوزة: أيّ علاقة؟ بحث في الهُوية والمواطنة في العراق المعاصر»، وهي التي تشكل الفصل السادس من الكتاب، فتدور على سؤال مركزي عن مجالات التقاطع والافتراق بين «عقل الدولة» و«عقل الحوزة» في العراق المعاصر. وتستقدم الدراسة مادة تاريخية تمتد زهاء ثمانين سنة، منطلقها الأساسي هو الوقائع الحافة باستفتاء عامَي 1918-1919. وتتتبع الدراسة، عبر آليَّتَي التحليل والتفكيك، الخطاب والسلوك الحوزويَّين من ناحية والرسميَّين من ناحية أخرى؛ قصد الانتباه إلى الاتجاهات التي كان الطرفان يبنيان داخلهما أطروحاتهما عن هوية الدولة والوظائف المُنجَزة لتأمين تلك الصياغة الهُوَوية.

تبلور الدراسة، في حدود الممكن المعرفي، التصورات الكبرى التي تحكَّمت في العقلين الحوزوي والدولتي، محاجّة بأن العراق الغني بتنوع نسيجه المجتمعي لم ينخرط في مأزق «تطييف» وجوده الهُوَوي إلا في السياق الجيوسياسي المعاصر، وأن تحويل المذهب الشيعي الموجود وجودًا موضوعيًّا في العراق إلى طائفة، ثم إلى حالة طائفية، كان عملًا اصطناعيًّا حادثًا في تاريخ العراق المعاصر والآني، وهو ما يرجح الدافعَين السياسي والإستراتيجي لدى الفاعلين المحليين والإقليميين والدوليين على ما سواهما من الدوافع الحاضَّة على إنتاج تشيُّع طائفي.

ترى الدراسة أن الاستبداد عمل على المضامين الطائفية، وأذكى ثقافة الفتنة والتقسيم لضمان دوام سلطانه، من دون أن يكون هو نفسه على مذهب معيَّن أو صنيعة طائفة معيَّنة. لذلك، لم تنظر الدراسة بكثير من الاطمئنان إلى القراءات الناهضة على فكرة أن النظام البعثي العلماني كان جزءًا من مشروع طائفي. وليس في هذا تبرئة له، ولكن بيان مفاده أن الأنظمة الاستبدادية تتوزع ضحاياها على جميع التكوينات المجتمعية، وأن الطائفية مُنتَج من منتَجاتها، تُصنِّعه طبق الحاجة. وقد اقتضت حاجة الاستبداد إظهار الشيعة في وضع الطائفة «المارقة» التي لا يدين عقلها بالولاء لعقل الدولة.

في الفصل السابع من الكتاب، «العلاقات الشيعية فوق الوطنية والدولة الوطنية في العراق»، يناقش حارث حسن العلاقة بين التحالفات الشيعية فوق الوطنية والدولة الوطنية في العراق، بالتركيز على الديناميات التي نتجت من سقوط نظام صدام حسين عام 2003. وتجادل الدراسة بأن التشيع، كأغلب العقائد الدينية، هو هوية فوق وطنية. وبما أنه هوية أقلياتية في العالم الإسلامي، وطبيعته المؤسساتية القائمة على وجود مرجعية دينية هرمية في تفاعل دائم مع مجتمعها الديني، فقد شهد كذلك بناءً وتطورًا لشبكات دينية فوق وطنية، على نحو جعل ظهور الدولة الوطنية يمثّل تحديًا كبيرًا للهوية الشيعية، نتيجة التباين بين حدود المجتمع السياسي وحدود المجتمع الديني.

تجادل الدراسة بأن ثنائية الوطني وفوق الوطني ظلت تؤثر في العلاقة بين المرجعية الدينية والدولة؛ إما بسبب سعي الدولة لاحتكار التعامل مع العالم الخارجي والسيطرة على التبادلات فوق الوطنية التي تقوم بها المؤسسة الدينية، وإما بسبب سعي تيارات في المؤسسة الدينية، أو قريبة منها، للتأثير في الواقع السياسي. ومن هنا كان صعود الإسلام الشيعي الحركي، في الوقت نفسه، محاولةً للدخول في حقل السياسات الوطنية، وإعادة تشكيلها على نحو مضاد من الهيمنة السُّنية والتيارات العلمانية، كما كان تعبيرًا عن عدم وجود صيغة واضحة للمواءمة بين الولاء الوطني والعلاقات فوق الوطنية، وتكرارًا للأزمة المتأصلة في المشرق العربي نتيجة التباين بين وجود الدولة (الكيان السياسي القانوني) وفكرة الأمة (الهوية الثقافية).

ترى الدراسة أن الظاهرة السيستانية بعد عام 2003 مثلت محاولة للمزاوجة بين وجود الدولة الوطنية والطابع فوق الوطني للتشيع، إلا أن هذه المحاولة تأثرت بضعف الدولة الوطنية ونقص شرعيتها، وبتنافس داخلي وإقليمي بين نموذجين للتشيع السياسي: الأول تماهى مع وجود

الدولة الوطنية، وصار أشدّ ارتباطًا بها وبمؤسساتها، من دون أن يتمكن من حل إشكالية التباين بين منطلقاته الأيديولوجية والثقافية وبين طبيعة الدولة الوطنية ومحددات وجودها، والثاني اندرج في شبكات تابعة لشيعوية فوق وطنية محارِبة، تعبِّر عن راديكالية جديدة تتحدى نموذج الدولة التعددية الليبرالية الذي أُقِرّ بعد عام 2003، ولم يترسخ بعدُ. وتستنتج الدراسة أن التوتر بين التيارين يعكس الأزمة الراهنة للدولة الوطنية في العراق، وأنه سيسهم في تشكيل مستقبلها.

ثالثًا: المسألة الشيعية في لبنان والخليج: الهوية والمشاركة

يتناول القسم الثالث من الكتاب الهوية والحراك السياسيين للشيعة في المنطقتين اللتين يشكّل فيهما الشيعة نسبة وازنة بعد العراق، وهما لبنان والخليج. ويضم أربع دراسات. تشكِّل دراسة وجيه كوثراني الفصل الثامن من الكتاب، «من الشيعية العاملية إلى الشيعية السياسية وأحوالها في لبنان»، وتعالج إشكالية العلاقة بين المذهبية عندما تتسيَّس ونظام («سستام») الطائفية السياسية؛ عندما يغدو السستام القائم أو السائد في مجتمع ما ودولة ما ناظمًا للعلاقات بين فئات المجتمع المختلفة، دينًا أو مذهبًا أو ثقافة، في سياق معيّن (أو كل هذا معًا)، أو عاملًا سلبيًّا مجزِّئًا، وأحيانًا مسبِّبًا وممهدًا لحروب أهلية في سياق آخر.

وتقترح الدراسة مداخل ثلاثة؛ هي محطات في المسار التاريخي أفضت إلى الحال الراهنة الآن، وهي أيضًا محطات مفارقات وتمايزات بين حال وحال. ويمكن قراءة هذه المداخل عبر أزمنة ثلاثة:

• الزمن التاريخي البعيد: هو ضروري لمعرفة خصائص المذهبية الشيعية في مجال الجغرافية التاريخية لشيعة لبنان، أو لشيعة «جبل عامل»، وهو المجال الجغرافي - التاريخي، الذي حمل فضاءً ثقافيًّا عربيًّا من فضاءات بلاد الشام، تجاوز حدود الجغرافيا السياسية وحدود التقسيمات الإدارية عبر كل العصور.

• الزمن التاريخي القريب: تكوَّنت فيه الدولة الوطنية (الحديثة المفترضة)، وحدث تحوُّل في موقع المذهب ودوره في سستام السلطة والإدارة الناشئة ومراكز القرار، من سستام المرجعية ودور رجال الدين في المذهب المستقل إلى سستام الطائفية الاجتماعية والوظيفية السياسية المعتمَد في

توزيع السلطات والوظائف وأحكام الأحوال الشخصية. وتحاجّ الدراسة بأن مجريات التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية دفعت نحو التمحور على فكرة الدولة الميثاقية في لبنان، وكان أن انخرط الشيعة بخطى بطيئة ومتأخرة في هذا المسار، وأحيانًا بتردد، حتى خضعوا للأمر الواقع ومستلزمات مصلحة الجماعة؛ أي مصلحة عموم معتنقي المذهب الذين يشكلون، سوسيولوجيًّا، طائفة لبنانية.

• الزمن الراهن: حصول تحوّل في مرحلة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران، وبُعَيد الاحتلال الإسرائيلي للبنان في عام 1982، ونشأة حزب الله، وفي سياق حرب أهلية، تعايشت مع نشوء مقاومة انحصرت عسكريًّا في حزب الله، فآل أمرها إلى تحرير، ثم إلى أمر واقع لبناني، مَشهَده دولة ضعيفة وحزب قوي يستقوي بسلاحه وبمذهبيته، وتكون الدولة الموازية هي البديل الحالي أو القريب، و«الدولة الإسلامية» هي الأمل المرتجى، بحكم الدعوة والتبليغ والعقيدة المعتنَقة والفكرة المضمَرة. وهكذا، جرت إعادة صياغة المذهبية أيديولوجيًّا بصيغة ولاية الفقيه العامة، بصورة تختلف، بل تنقطع، عن المذهبية الشيعية التقليدية العاملية، كما تختلف عن المذهبية التي تشكلت مع نشأة لبنان الحديث.

أمّا دراسة بدر الإبراهيم، «المسألة الشيعية في الخليج: سطوة البنى التقليدية والتسييس المذهبي»، فهي تشكّل الفصل التاسع من الكتاب، وتسعى لفهم أسباب نشوء «مسألة شيعية» في الخليج، عبر فحص علاقة المكوِّن الشيعي بالدولة، مع التركيز على حالة السعودية، وحالة البحرين بدرجة أقل، في محاولة للخروج من اختزال المُشكلة الطائفية في منطقة الخليج في الدور الإيراني الإقليمي، وإعادة المسألة إلى بنية الدولة في الخليج، وعلاقتها بالمكونات الاجتماعية، وخصوصًا المكون الشيعي. ولا تنفي الدراسة دور الثورة الإيرانية، وردود الفعل الإقليمية والدولية تجاهها، في تصعيد الهويات المذهبية في السياسة، ونقلها إلى مستويات أعمق وأشد خطورة على وحدة المجتمعات العربية. لكنها تضع كل ذلك في سياق متصل بأزمة المواطنة في دول الخليج، وغياب هوية وطنية جامعة، وتوظيف الهوية المذهبية سياسيًّا من جانب السلطة والتيارات الدينية داخل الحالة الشيعية، وهو ما أنتج حلقة مفرغة تعيد إنتاج الطائفية في المجتمع، بينما تقوم النزاعات الإقليمية بتضخيم هذه الحالة الطائفية، وزيادة توتير الأجواء، بين المكونات الاجتماعية المختلفة.

وتشير الدراسة إلى التحديث المنقوص في الدولة العربية عمومًا، وفي حالة دول الخليج العربية خصوصًا؛ حيث يشتد الاعتماد على هويات ما قبل حديثة (القبيلة، والمذهب) في تكوين هوية الدولة، على نحو جعل البنى التقليدية (الطوائف، والعشائر) خيار الأفراد الوحيد للتعبير في المجال العام، وخصوصًا بعد نهاية عهد الحركات القومية واليسارية، وعدم وجود قوى مدنية فاعلة ومؤثرة.

تؤكد الدراسة أن عبورًا للطوائف، وتحجيمًا للمسألة الطائفية، حصلا بتحديث جزئي، تمثَّل بنشوء طبقة عمالية بعد اكتشاف النفط، وعلى إثرها برزت حركات عمالية خارج التصنيف الطائفي. كما أن الموجة القومية واليسارية ذات الطابع الحداثي، التي هيمنت شعبيًّا في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، تمكنت من إدماج جزئي للمكوِّن الشيعي الخليجي داخل حالة اجتماعية شعبية متجاوزة للطوائف، وقد مثّلت انتكاسة هذه الموجة عودة إلى خطوط التماسّ الطائفي في الخليج.

يتناول خليل فضل عثمان، في الفصل العاشر من الكتاب، «موسى الصدر ويقظة الهوية الشيعية في لبنان»، العوامل التي أفضت إلى تنامي حس الانتماء لدى الشيعة في لبنان إلى ذات جماعية شيعية. وترصد هذه الدراسة، عبر توظيف نظرية عالم السياسة التشيكي كارل دويتش في «التعبئة الاجتماعية»، التغيرات التاريخية التي صاحبت نشاط السيد موسى الصدر على الساحة اللبنانية؛ مثل ازدياد الهجرة الداخلية والخارجية من الأرياف ذات الغالبية الشيعية في الجنوب والبقاع الشمالي، وارتفاع نسبة التحاق الشباب الشيعة بصفوف الأحزاب اليسارية، وما ترتب عليه من آثار، منذ استقراره في لبنان عام 1959 حتى اختفائه في ليبيا عام 1978.

تلقي الدراسة الضوء على إعادة الصدر تفسير الأصول الإيمانية للتشيع، وتقديمها في قالب من المفاهيم التي كسرت تقاليد انكفاء المؤسسة الدينية الشيعية عن الشأن العام، وسحبت، عبر تأكيد العدل الاجتماعي، البساط من تحت أقدام اليسار، وقدَّمت إجابات - عجزت زعامات الإقطاع السياسي الشيعي عن تقديمها - عن أسئلة ملحَّة راودت شرائح من الشباب الشيعي، وأضفت مشروعية دينية على حراكه، وضخَّت قيمًا تؤسس سلوكيات جماعية جديدة في أوساط الشيعة في لبنان.

تقدِّم الدراسة شرحًا لمآلات قراءة الصدر الحركية للإسلام، التي اعتبرت أن العمل السياسي في صميم رسالة رجل الدين، ورأت في الشعائر الدينية دلائل سياسية بقدر ما هي سلوكيات طقوسية. وتركِّز الدراسة على توظيف الصدر لهذه التعبئة الاجتماعية في مشروع سياسي يتبنى قضايا رفع الحرمان الشيعي، ويطالب الدولة بممارسة مسؤوليتها في مواجهة الاعتداءات الإسرائيلية على الجنوب. وتتتبع، عبر استحضار مفهوم «المؤسساتية التاريخية» في علم السياسة، تطور عمل الصدر المؤسساتي، مثل تأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، وأفواج المقاومة اللبنانية «أمل». وتوضح كيف مكَّنت هذه المؤسسات الصدر من التغلب على منافسيه في ساحة الفعل السياسي، وعززت الانتماء التمايزي لدى الشيعة في لبنان، عبر تأطير الوجود الاجتماعي للطائفة في مؤسسات تنظم الكفاءات والطاقات في سبيل قضاياها، وترميم ثقتها بالنفس، وبثِّ الأمل في إمكانية إعادة تحديد موقعها في سلّم النظام الطائفي اللبناني.

من خلال العودة إلى المسألة الشيعية في الخليج، يتناول حسن عبد الله جوهر وحامد حافظ العبد الله، في الفصل الحادي عشر من الكتاب، موضوع «الشيعة والمشاركة السياسية: حالة الكويت»، عبر دراسة الحالة السياسية الشيعية الكويتية في إطار مفهوم الدولة المدنية وهوية المواطَنة، وذلك في سياق تاريخي واكب نشأة الكيان الكويتي في النصف الأول من القرن السابع عشر. وتدافع الدراسة عن فكرة مفادها أن الوجود الشيعي في الكويت يعود إلى بدايات نشأة الإمارة، ولا يمكن اعتبار الشيعة حالة طارئة أو متأخرة في هذه البلاد، وذلك على الرغم من المساعي والمحاولات والجهود العديدة التي تحاول خلق هذا الانطباع. وتحلل الدراسة البعد الطائفي في علاقة المكوِّن الشيعي ببقية المكوِّنات الكويتية الأخرى من جهة، وعلاقته بالسلطة السياسية من جهة أخرى، إضافة إلى العوامل الداخلية والخارجية التي تتحكم في طبيعة هذه العلاقات التي شهدت محطات متباينة بين المد والجزر الطائفيين.

تتابع الدراسة أهم الأحداث السياسية المفصلية في تاريخ الكويت، والدور الذي قام به الشيعة للتعبير عن ولائهم وارتباطهم بكيانهم الوطني. كما تسلط الضوء على المشاركة السياسية للشيعة في الحياة العامة، ولا سيما في الانتخابات التشريعية، كسلوك اجتماعي سياسي يعكس الحالة الطائفية في البلاد، وخصوصًا في الأزمات السياسية التي حددت العلاقة بين القوى المجتمعية والحكومة ممثلة بأسرة الحكم، وذلك منذ أولى مراحل تطور الديمقراطية في البلاد عام 1921، حتى الانتخابات النيابية عام 2013.

تخلص الدراسة إلى أن الموقف السياسي الشيعي بين الحكومة والمعارضة كان سلبيًّا أو محايدًا، أو يقف إلى صف الحكومة إذا اشتدت المواجهة بين الحكومة والمعارضة. من هنا، كانت طموحات الشيعة السياسية محدودة، ولم تتجاوز المطالبات الفردية أو الفئوية الصغيرة، ولا سيما ما يخص شؤون العقيدة وحرية العبادة، أو تولِّي أبنائها بعض المناصب القيادية العليا أو الوسطى في الإدارة الحكومية، من دون الخوض على نحو جدي ومباشر في مبادرات الإصلاح الكبرى التي قادتها التيارات السياسية الوطنية. وقد خلَّفت هذه الحال شعورًا عامًّا بالمظلومية. ويفسر هذا عدم تولي أي شخصية شيعية منصبًا رفيعًا على المستوى الرسمي منذ نشأة الدولة حتى عام 1975، حينما اختير أول وزير شيعي، بعد أن فاز الشيعة بعشرة مقاعد في انتخابات مجلس الأمة، وهو ما خلق انطباعًا مفاده أنّ ثمة واقعًا جديدًا يملي على الشيعة أن يركزوا على إعادة تنظيم أنفسهم، والمشاركة الفعالة في كل أشكال العمل المؤسسي، والتنسيق مع الأطراف الأخرى لضمان وجود واضح لهم في مختلف مؤسسات الدولة.

تقف الدراسة عند التوترات الطائفية التي يشهدها الكويتيون، والتي تعود في الغالب إلى ارتدادات الوضع الإقليمي، وخصوصًا في إطار المثلث الطائفي الذي يحيط بدولة الكويت من مختلف الاتجاهات؛ الأمر الذي ساهم في المزيد من الاحتقان الطائفي، وقد صُوِّر ذلك في المشهد الواقعي الراهن.

رابعًا: الشيعة العرب والتشييع ما وراء الحدود

يتناول القسم الرابع من الكتاب، عبر ثلاث دراسات، حالتين للشيعة العرب خارج إطارهم النمطي الذي يُدرسَون فيه عادةً؛ هما حالة الشيعة العرب الأهوازيين في إيران الذين يشكلون امتدادًا طبيعيًّا للمجتمع الشيعي في المشرق العربي، وحالة التشيع في تونس، وهو في الأساس نتاج حركة تشييع سياسية الأنساغ.

تفترض دراسة حميد دبّاشي، وعنوانها «الشيعة العرب: الموقع والمفارقة»، وهي تشكِّل الفصل الثاني عشر من الكتاب، أنّ مسألة الشيعة العرب وعلاقتهم بالمواطنة والهوية الوطنية في بلدانهم تقع في قلب المرحلة الانتقالية الكبرى التي يشهدها التاريخ العربي والإسلامي في أعقاب الغزو الأميركي للعراق عام 2003، والثورات العربية التي انطلقت عام 2011.

تحاجّ الدراسة بأن الانقسامات الحادة، من قبيل إيراني/عربي، وسني/شيعي، هي صناعة استعمارية، وقد استعملتها ورسَّختها الأنظمة الاستبدادية ما بعد الاستعمارية. ولذلك، يمكن اعتبار انتفاضات، من قبيل الحركة الخضراء في إيران عام 2009، وثورات الربيع العربي عام 2011، محاولاتٍ للخروج من هذه الانقسامات، تمامًا كما أن قوى الثورة المضادة عملت على استعادة التقسيمات الطائفية الاستعمارية.

تحاجّ الدراسة بأن فشل الدولة - الأمة ما بعد الاستعمارية في العالم العربي وإيران في تجاوز الانتماءات الوطنية الفرعية و/أو فوق الوطنية، يعود أساسًا إلى التجربة الاستعمارية التي فاقمت صعود القوميات الإثنية (كالقومية العربية، والقومية الفارسية، والقومية التركية)، بدلًا من حلها والتغلب عليها، وجعلتها تتغاضى عن الهويات الفرعية داخل الأمة. وبالقدر نفسه، فإن مجرد افتراض وجود «مسألة شيعية» عابرة للحدود هو استمرار للفشل الذي خلَّفه مشروع بناء الدولة - الأمة ما بعد الاستعمارية.

تفحص الدراسة موقف الشيعة العرب الإيرانيين، بوصفهم حالة دراسية، من الوعي السياسي التعددي الذي نما بعد الاصطدام بالحداثة الاستعمارية المسلحة التي فرضتها المغامرة الاستعمارية الأوروبية والسيطرة الإمبريالية الأميركية على العالم الإسلامي.

تخلص الدراسة إلى أنه ينبغي ألّا يتمّ التركيز على الوعي الطائفي والتعامل معه بوصفه مكافئًا للانقسامات الحرجة والخطِرة الأخرى التي تتمثل بالسياسات العنصرية، أو الطبقية، أو الجندرية، وأن السياسات الطائفية المتصاعدة في هذه المرحلة (سواء كانت تقوم على انقسام سني - شيعي، أو مسلم - مسيحي، أو مسلم - يهودي، أو مسلم - هندوسي، أو انقسام علماني - ديني، وهي كلها انقسامات تقليدية/حديثة) ينبغي أن تُفحَص من خلال هذين المسارين للموقع الذي هي فيه: التقليدي والحديث. هذه المقاربة هي التي تمكّننا من فهم المفارقة التي صنعتها متلازمة ما بعد الاستعمار للدولة - الأمة.

وتسعى الدراسة، من خلال تحليل حالة الشيعة العرب في إيران، لتبيين كيف أن الموقع يغني الوعي الوطني، من خلال جدلية المفارقة بين المجتمع والجماعة، وهي جدلية فاعلة في تشكيل هوية عضوية.

أمّا الفصل الثالث عشر من الكتاب، «الشيعة العرب في إيران: نحو تعريف جديد للهوية العربية الأهوازية»، فهو دراسة لإلهام لطيفي، تبيِّن أن العرب الشيعة (الأهوازيين) يمثلون 3 في المئة من إجمالي المجتمع الإيراني، ويتركزون في ولاية خوزستان، التي تحدّ العراق، في الجنوب الغربي من إيران. وقد كان للعرب دور مفصلي في تاريخ إيران الاقتصادي والثقافي واللغوي. وإذا كان هؤلاء عربًا، لغة وثقافة وتاريخًا وهوية، ولهم قواسم مشتركة مع سائر العرب، بل تنحدر أصولهم من العراق والجزيرة العربية، فإنهم، من الناحية السياسية، متماهون مع إيران، بوصفهم مواطنين إيرانيين، مرتبطين بالكيان الإيراني قانونيًّا وسياسيًّا، ويُفترض أن يتمتعوا بالحقوق كافة، وعليهم جميع الواجبات المترتبة على تلك المواطنة. وقد ازداد، في الآونة الأخيرة، الجدال في الهوية الثقافية لعرب إيران في المحافل الإقليمية والعالمية.

تتناول الدراسة محاولة الشيعة العرب الأهوازيين التوازن بين صون مواطنتهم الإيرانية وسعيهم لتقوية الهوية الثقافية العربية.

تُفرد الدراسة مساحة لمناقشة ظاهرة تحوُّل شيعة إيران العرب إلى المذهب السُّني التي بدأت مطلع التسعينيات من القرن العشرين، وانتشرت انتشارًا مثيرًا للاهتمام. وثمة توقعات مفادها أن يشهد العقدان المقبلان تغييرًا ديموغرافيًّا جذريًّا في إيران بسبب ذلك. وتحاجّ الدراسة بأن هذه الظاهرة ظاهرة سياسية، وليست عقائدية، وهي ردة فعل على النظام الحاكم في إيران؛ فإذا كان التشيع هو الذي يربط العرب بالنظام الإيراني، فإن التسنن يقطع هذه العلاقة، ويضمن للأهوازيين المتسنِّنين الحصول على تأييد الدول والشعوب العربية. ولذلك، انفتح التسنن على مواقف أكثر تطرفًا، وذات طابع عدائي إزاء التشيع، متأثرًا بالخطاب السلفي المتصاعد في منطقة المشرق العربي. ولذلك، أيضًا، تصف الأدبيات الرسمية الإيرانية حركة التسنن بأنها «تمدد وهابي».

تستند الدراسة إلى تحليل نصي لكثير من الأدبيات والنصوص (كتب، ومجلات، ومخطوطات، وموسوعات، وصحف)، فضلًا عن المقابلات الشفاهية شبه الرسمية.

يتناول عبد الله جنّوف، في الفصل الرابع عشر من الكتاب، «هوية التشيع في تونس». وقد تصلح الحالة التونسية مثالًا لحركة التشييع وما تواجهه في سائر المغرب العربي.

تقرر الدراسة أن تكوُّن التشيُّع الاثني عشري في تونس يرجع إلى سبعينيات القرن العشرين. وكان أوائل المتشيِّعين ينشرون مذهبهم بين أقاربهم وأصحابهم، ويوطِّدون علاقتهم بالمرجعية الدينية الشيعية في العراق. وقد أيَّد الإسلاميون في تونس الثورة الإيرانية عام 1979. واستوعب نشاطهم في الجامعة تيارًا يتشيع لها سياسيًّا.

إجمالًا، يمكن القول إن التشيع المعاصر في تونس تكوَّن في سياقين: الثورة الإيرانية، والصراع الأيديولوجي في الجامعة. ولذلك، تحاجّ الدراسة بأنه ينبغي التمييز بين التشيع السياسي والتشيع المذهبي. وأبرز أعلام التشيّع الأول طلبة «خط الإمام» الذين عملوا في الجامعة، ولكنهم لم يستمروا تيارًا سياسيًّا فكريًّا مستقلًّا خارجها. وأشهر أعلام التشيّع الثاني «مستبصرون» تشيعوا، وعملوا في الخفاء، ثم غض النظام الطرف عنهم، فكثر نشاطهم في سنوات الألفية الجديدة، وأسسوا الأحزاب والجمعيات بعد الثورة.

استمر أوائل المتشيعين في نشر مذهبهم في صمت، ولم تلتقطهم آلة الاستبداد. وبعد الثورة التونسية، أصبح للشيعة أحزاب سياسية وجمعيات حقوقية ونشاط صحفي وعمل أكاديمي. وقد تزامن هذا مع بروز الهويات الجزئية، وبدا أن المجتمع التونسي مقبل على الانقسام.

ترصد الدراسة التشيع في تونس من خلال العمل السياسي، ونشاط الجمعيات، والخطاب اليومي. وتبيِّن الوثائق علاقة الشيعة بإيران؛ فهي التي توجِّههم، وتختار لهم الاهتمام بالتكوين المذهبي والنشاط الثقافي، وتدعوهم إلى إخفاء الهوية الطائفية واجتناب العمل السياسي.

تحلل الدراسة الخطاب اليومي في صحيفة الصحوة التونسية الشيعية الصادرة بعد الثورة، وترى أنه يدور على ثلاثة محاور: الدفاع عن إيران و«محور المقاومة»، وإدراج الثقافة الشيعية في التداول الشعبي التونسي، وتأويل الدين تأويلًا أيديولوجيًّا. ويُظهر فحص هذا الخطاب أنه خطاب قديم، ويردد أفكار الإسلام السياسي، وهو أجنبي عن واقع المجتمع التونسي، ومتخلف عن لحظته التاريخية، وجامد على هويته الطائفية.

تخلص الدراسة إلى أنّ الشيعة التونسيين عاجزون عن ممارسة المواطنة؛ فهم لا يملكون تصورًا واضحًا لمفهومها، وينطلقون في نشاطهم المدني من المركزية الطائفية، فيتخذون الهوية الجزئية مرجعية لعملهم السياسي وعلاقاتهم الاجتماعية.

القسم الأول

الشيعة العرب في المخيال التاريخي

الفصل الأول
تعدُّد «الهويات النصية» والأصول البعيدة
للصراع السني - الشيعي ...... الطاهر بن يحى

«وَكَمَا قَرَّرْنَا أَنَّ الشبُهَاتِ التِي وَقعت في آخرِ الزمانِ هِي بِعَيْنها تلْكَ الشبُهات التِي وَقَعَت فِي أَوَّلِ الزمَانِ، كَذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ نُقَرِّرَ فِي زَمَانِ كُلِّ نَبِيٍّ وَدَوْرِ صَاحِبِ مِلَّةٍ وَشَرِيعَةٍ أَنَّ شُبُهاَتِ أُمَّتِهِ فِي آخِرِ زَمَانِهِ نَاشِئَةٌ مِنْ خُصَمَاءِ أَوَّلِ زَمَانهِ»

الشهرستاني (ت. 548هـ)، الملل والنحل

مقدمة

تنطلق هذه الدراسة من فرضية مفادها أنّ غالبية ما نعيشه من صراع حادٍّ بين السُنّة والشيعة، في عالمنا الإسلامي وفي بعض دول المشرق العربي على وجه التحديد، تعود أساسًا إلى رواسب الفترات التأسيسية الأولى في تاريخنا القديم. وهذه الرواسب، في رأينا، هي نتيجة لطرائق مخصوصة في تمثّل الماضي، لا علاقةَ لها - بالضرورة - بما حدث ونفترض أنّه وقع، بل بما يحتّمه المتخيّل الديني: الشيعي والسُنّي على حدّ سواء، من إيمانٍ بـ «حقائق تاريخية» مطلقةٍ لمْ تنَلْ حظّها الكافي من المراجعة النقدية والتحليل العلمي المتعالي عن الانتماء المذهبي الموروث أو السياسي المستجد.

بطبيعة الحال، مثل هذا التصوّر ليس جديدًا في حدّ ذاته، وكثير من الباحثين يُلحّ على أنّ معطيات الحاضر لا يمكن فهمُها إلّا بالعودة إلى الجذور البعيدة، لكننا لاحظنا ضربًا من هيمنة

القراءة السياسية المباشرة في المدّة الأخيرة، بمقتضاها يقلّل بعضهم أيَّ طابع عقائدي أو ديني عن موضوع الطائفية أو ينفيه، ويعدّها في الجوهر مسألةً سياسيةً.

لا يفسّر التعويل الكامل على القراءة السياسية وعلى المعطيات الكمية، وحده، ما تعيشه المنطقة العربية من توتّر على هذا الصعيد، وما يعيشه الشيعة من صعوبات حقيقية في تحقيق الاندماج مع محيط «سنّي» أغلَبِيٍّ، تقليديٍّ وإقصائيٍّ في الآن نفسِه، فالعقل السُنّي - الأرثوذكسيّ، إن جاز التعبير، لا يمكن أنْ ينظرَ إلى الشيعة إلّا على أنّهم أقلّية[8] أو جماعة طارئة في التاريخ الإسلامي، بل «جماعة مارقة» تهدّد عقيدة التوحيد وكيان الأمّة.

لا يمكن أن يؤدي هذا الضرب من التعامل مع الشيعة العرب، في رأينا، إلّا إلى نتيجتين متلازمتين: رفع درجة الإحساس بالمظلومية أوّلًا، ومزيد من العزلة والتهميش ثانيًا. وما توصّل إليه الباحثان غراهام فولر ورند رحيم فرانكي، في كتابهما الصادر في عام 1999 الشيعة العرب: المسلمون المنسيون[9]، مهمّ في هذا السياق، فالتشيّع والعروبة يبدوان في التصوّر السُنّي الشائع هويتين «ضدّ الطبيعة»، ومن ثمّة اتهام الشيعة العرب دومًا بولائهم لغير أوطانهم وبلدانهم الأصلية.

بناءً على مثل هذه المعطيات، يحتاج موضوع الشيعة العرب في رأينا - فضلًا عن القراءة السياسية والسوسيولوجية - إلى عودة إلى الجذور، وإلى التاريخ ومراحله التأسيسية التي تفسّر لنا سبب تشكّل متخيّلين مختلفين أشدَّ الاختلاف عبر العصور: متخيّل إسلامي شيعي ومتخيّل إسلامي سنّي، لا يزالان فاعليْن في حاضرنا. وإنّ ما ذهب إليه جيلبير دوران من أنّ «علاقة الأفراد بالمتخيّل هي علاقة تبعية»[10]، وأنّ المتخيّل هو مجموع الصور وجملة التمثّلات الرمزية القائمة على طريقة مخصوصة في تأويل العالم[11]، ينطبق على موضوعنا أفضل انطباق.

إنّ ما نعنيه بالجذور والمراحل التأسيسية، هنا، هو جملة الأحداث والنصوص التي تمثّل، في عرف الأتباع من هذا الشقّ أو ذاك، حقائقَ تاريخيةً مطلقةً. والإطلاق، على ما هو معلوم، أهمّ سمة من سمات الأيديولوجيّات المغلقة التي تستحيل إلى آلية فكرية وسياسية تعمل وفق منطق الإثبات أو النفي.

هذا ما تجسّده غالبية المرويّات السُنّية والشيعية المنسوبة إلى عصر النبوّة وما يسمّى «الخلافة الراشدة»، بل هذا ما تجسّده مرويّات العصور التاريخية اللّاحقة، خصوصًا بعد عصر

التدوين؛ الذي اضطلع فيه «خيال المؤرّخين»، بتعبير هشام جعيّط، بدور أساسي في تدوين أحداث الماضي، وفي ابتداعها أيضًا، والقاعدة في ذلك، كما يضيف، «أنّه كلّما ابتعد المؤرّخ والإخباري عن زمن الأحداث تعاظم سهم الابتداع»[12].

ما نعنيه بهذه الإشارات هو أنّ بعض النصوص المؤسّسة لنظرية الإمامة عند الشيعة مثلًا أو لنظرية الخلافة عند السُنّة - سبب الخلاف الرئيس المتوارث بين الطائفتين - في حاجة إلى إعادة قراءة لا تهدف إلى بيان صحّة هذه الرواية أو خطأ تلك، بل إلى استحضار الأطر التاريخية والسياسية والمذهبية أو الفكرية التي تفسّر انقسام الأمّة منذ عهود مبكّرة إلى الآن خطّين «متوازيين»، لا يكادان يلتقيان، وإن كان ذلك نتيجة «انحراف» عن نهج النبوّة، كما يزعم الطرفان، أو أنّه من طبيعة الأشياء، مثلما يؤكد ذلك علم الأديان المقارن؛ فالدين في نشأته واحد، ثمّ ما يلبث أنّ يتعدّد؛ بحسب مناهج التأويل، وبحسب الإكراهات المسلّطة على الأنصار والمريدين[13]، ومثلما تؤكد ذلك أيضًا صناعة كتابة التاريخ في العصور القديمة على وجه الخصوص[14].

أولًا: مقدمات في المفاهيم والمنهج

لا خلاف في أنّ المعالجة السياسية والإعلامية لموضوع الصراع السُنّي - الشيعي هي الأكثر انتشارًا والأكثر استقطابًا لعدد متزايد من المثقفين والفاعلين الذين تحرص وسائل الإعلام على تقديمهم في صورة «الخبراء» و«المتخصّصين»، وذلك في محاولةٍ للبرهنة على ما تحظى به من مهنية وحيادٍ وموضوعية. والحقيقة أنّ غالبية ما نتابعه من حوارات ومساجلات بشأن هذه المسائل الشائكة والعويصة؛ هو أقربُ إلى «المعاندات» و«المشاغبات» - بتعبير ابن سينا[15] - لا يسعى المشاركون من ورائه إلّا لتحقيق الغلبة وتعطيل حجج الخصم، بدلًا من إنتاج أفكارٍ جديدةٍ «متّزنة» وبناء معرفةٍ تتّسم بالحدّ الأدنى من المعقولية. ويحتّم هذا الأمر على الباحث الذي لا يعنيه من الاهتمام بالموضوع سوى تجلية الحقيقة، القيامَ بجهد النقد وإعادة النظر في عدد كبير من المفاهيم التي تحوّلت إلى مسلّمات، لا تقبل «الدوغمائية» الإسلامية السُنّية والشيعية، على حدّ سواء، وضعَها موضع السؤال والمراجعة.

أولًا: يأتي على رأس هذه المسلّمات الإيمان بوجود إسلام معياري يتسم بنقاء العقيدة والتمثيل المطلق للوحي الإلهي والتجسيد الأمثل للقيم التي بشّر بها الإسلام عبر المصدرَين الرئيسَين

من مصادر التشريع: القرآن والسُنّة. وهذا ما يفسّر المكانة شبه الأسطورية التي يحظى بها جيل الصحابة والتابعين أيضًا في الضمير الإسلامي[16]؛ بناءً على ما اضطلعوا به من أدوارٍ تأسيسية تجد صداها في بعض الأحاديث النبوية المعروفة وغير المقطوع بصحّتها[17]. لهذا السبب، احتلّ مفهومُ «الصُحْبة» في التاريخ الإسلامي أهميةً استثنائيةً ومكانةً مركزيةً[18]، تتجاوز نصرةَ الدعوة وحمايتَها وضمانَ رِعايَتِها، كما تتجاوز النجاح في تحقيق امتدادها واتساعها عبر العصور والأمصار، إلى تحديد الملامح الأساسية للمرجعية أو المرجعيّات العقائدية والسياسية التي سيستند إليها المتأخّرون في بلورة ما سُمّي «مقالات الإسلاميين». وقد يفسُّر ذلك التخبّط الذي وَسَمَ تعاملَ كِبَارِ المُؤرِّخِين والمتكلِّمِين والأصوليّين مع بعض الأحداث الكبرى وبعض «المحن» الحاسمة في تاريخنا القديم؛ كمحنة السقيفة[19] ومحنة مقتل عثمان ومحنة الصراع بين عليّ ومعاوية، إلى غير ذلك من الأحداث والمحن التي كانت تحرّكها قوانين الاجتماع من تَدَافُعٍ وعصبية، أكثر ممّا كانت تحرّكها «مقالات الإسلاميين» المتأخرة بشأن الخلافة والإمامة والقول بالنص أو الاختيار. فعقل «جبّار»، مثل عقل ابن خلدون، صاحب المقدمة التي وصفها بعض المستشرقين بـ «الأثر الفريد والمدهش»[20]، كان متأرجحًا بين أشعرية المؤمن وعقلانية المؤرّخ حين تناول بالدرس الصراع بين عليّ ومعاوية وقد اختزله في اختلاف مسالك كليهما «طلبًا للحقّ» و«عَمَلًا بالاجتهاد»، حتى إنْ كان أكثر إنصافًا للخليفة الرابع[21].

ما نودّ تأكيده من خلال هذه الإشارات هو أنّ تمثّل المسلم المعاصر، بل تمثّل غالبية المصلحين و«المفكرين» لموضوع الإسلام المبكّر، هو تمثُّل تطغى عليه روحُ المحافظة والتمجيد، وخلعُ درجةٍ عالية من القداسة على مرحلة يَعُدّها العامّة وأكثرُ الخاصّة مرحلةً نموذجيةً في الاجتماع والسياسة والأخلاق. تلك كانت عُقدة أعلام الإصلاح في القرن التاسع عشر حين انفتحوا على النموذج «الأروباوي» للحكم، كما كانوا يسمّونه، ودعوا إلى اقتباسه. لكنهم في الوقت نفسه كانوا يعدّونه صورةً حديثةً للتجربة «السياسية» المُثلى التي دشّنها نبيّ الإسلام والخلفاء من بعده، وذلك ما أوقعهم في ضرب من «المماثلة المستحيلة»، بتعبير كمال عبد اللطيف[22]، بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم الفكر السياسي الحديث.

تلك كانت من بين أسباب محنة المفكر الرائد الشيخ علي عبد الرازق الذي برهن في كتابه الإسلام وأصول الحكم، بكثير من الدقة والعمق، على أنّ الخلافة ليست من أصول الدين ولا من

«عقائد التوحيد»، وأنها ليست «في شيء من الخطط الدينية»[23]، بل إنّها من أسباب محنة كلّ من يفكّر خارج منطق الإجماع أو ما يشبه الإجماع.

الاعتقاد الجازم أنّ العقائد وما يتّصل بها من تصورات عن الحكم والسياسة، بُنًى ثابتة ونهائية تبلورت دفعةً واحدةً، وهمٌ يتنافى مع منطق التاريخ ومقتضيات الاجتماع. ولا نرانا مضطرّين إلى التوسّع في ما أصبح اليوم محلّ قبول واسع في أوساط الأكاديميين المتخصّصين بالإسلاميات من جهة أنّ أهمّ «المركزيات» الإسلامية، ولا سيما المركزية السُنّية والمركزية الشيعية، تبلورت وأُسّست تدريجًا خلال القرون الثلاثة الأولى عبر مسار تاريخي ثريّ ومعقّد، وعبر مسارات تأويلية مختلفة للقرآن والتراث النبويّ[24]. وغنيّ عن البيان أنّ التسلّح بهذا النوع من التصوّر الأقرب إلى جوهر الظواهر الاجتماعية والدينية ستكون له استتباعات واستلزامات مؤكّدة في تناول أعوص القضايا في ما يخصّ الاختلاف السُنّي - الشيعيّ، كما سنبيّن لاحقًا.

ثانيًا: من بين المفاهيم التي ينبغي مراجعتها أيضًا، والحذر من «بريقها» العلمي ونجاعتها المنهجية، مفهوم «الموثوقية» و«الأصالة»؛ بالنسبة إلى جميع المرويّات القديمة والوثائق التي اعتمدها القدامى في التاريخ والتدوين وجمْع الأخبار. ولا جدال في أنّ التمحيصَ والتحقيق في صدقية الأخبار التي تناقلها المؤرّخون والمحدّثون والمتكلّمون خطوة ضرورية لتعَقّل التاريخ وفهم قوانينه وآليّات اشتغاله، لكنّ المسألة تحتاج إلى الكثير من المرونة والاحتراز كلّما تعلّق الأمر بتاريخ العقائد والأفكار. وإنّ ما سنعتمده من نصوص للتحليل في المبحث الثاني من هذه الدراسة، وهو يتعلّق بخطبتين منسوبتين إلى الرسول في حجّه الأخير أو حجّة الوداع، يؤكّد على صعيد المنهج أنّ النزعة «الوضعانية» والصرامة «الفلولوجية» اللتين ميّزتا الاستشراق التقليدي وبعض المتأثّرين به تحجبان، في الكثير من الأحيان، حقائق الأشياء وتميُّزها واختلافَها عن الظواهر القابلة للقيس والاطراد والخضوع لمنطق الحتمية[25].

ثالثًا: من بين المصطلحات الجارية على الألسن، المستخدمة بكثرة في ما يُكتب عن وضع السُنّة والشيعة في المجتمعات ذات التعدّد المذهبي، مصطلح «الطائفة» وكلمة «الطائفية». ولئن لم تكن ثمّة مشاحة في الاصطلاح، كما يقول القدامى، فإنّ الحفر في الدلالات المعجمية والرمزية بشأن هذه الكلمة قد يجعلنا واعين، على الأقلّ، ببعض الخلفيّات الواعية وغير الواعية لتداوله واستخدامه. فمصطلح «طائفة» في اللغة العربية يدلّ، في غالبية الأحيان، على الجزء من الشيء، سواء تعلّق

الأمر بعالم الإنسان أم عالم الحيوان، وسواء تعلّق الاستعمال بالمحسوس أم المجرّد؛ ومن ثمّة يقال: «طائفة من الناس» و«طائفة من الخيل»[26] و«طائفة من السرب»[27] و«طائفة من الغصن»[28] و«طائفة من الليل»[29]، و«طائفة من الزمن»[30]، وبتعبير أكثر إطلاقًا «طائفة من الشيء»[31]. وممّا يعنيه ذلك أنّ معنى القلّة، ومعنى الجزئية أيضًا، من بين المعاني الأساسية للمصطلح[32]. وهذا ما يجعلنا نتساءل عن المعقولية والوجاهة في حديث كثيرين عن «الطائفة الشيعية» في العراق، و«الطائفة الشيعية» في البحرين، بل «الطائفة الشيعية» في إيران. وبطبيعة الحال، لا يمكن - في أسوأ حالات التقدير - أن يكون الشيعة في العراق أقليةً، كما لا يمكن أن يكون السُنّة في السعودية أقليةً. لكنْ لم نعثر على استخدام عبارة «الطائفة السُنّية» في المملكة مثلًا عند غالبية الذين تناولوا موضوع الطائفية والتعدّد المذهبي؛ مثل أبي زهرة ورضوان السيد وبرهان غليون، وغيرهم[33]. هذا ما أشرنا إليه في المقدمّة حين قلنا إنّ الشيعة في المخيال السُنّي لا يمكن أن يكونوا إلّا «أقليةً» خارجَ منطق العدد والحساب، بل أقليةً مارقةً منحرفةً عن المعين الصافي للديانة. وهذا ما عنَيناه حين عدَدنا العقل السُنّي الراهن في طريقة تناوله لموضوع الشيعة، عقلًا إقصائيًّا، في غالبية الأحيان، وإن كانت العقلية الإقصائية قاسمًا مشتركًا بين جميع الفرق الإسلامية.

ما يعنينا في الحقيقة من إثارة هذه المسألة التي تبدو في ظاهرها مسألةً اصطلاحيةً دلاليةً، وهي عند التحقيق مسألة أيديولوجية؛ بكلّ ما تعنيه الأيديولوجيا من ارتباط عضويّ بالواقع، ومن توظيف الوسائل كلها المادية والفكرية المتاحة للنفوذ والسيادة، التذكير بضربين من المقابلة الحادّة في وقتنا الحاضر بين السُنّة والشيعة. فالمقابلة الأولى ذات خلفية سُنّية تضع أهل السُنّة والجماعة في مقابل الروافض وأهل البدع والانحراف عن دين التوحيد. أمّا المقابلة الثانية، وهي ذات خلفية شيعية، فهي التي تضع وجهًا لوجه السُنّة أو النواصِب في مقابل العترة[34]، أهل البيت و«أهل الحقّ». وممّا جاء على لسان محمد العريفي في إحدى خطبه الكثيرة في أثناء الحديث عن الشيعة قوله: «إنّ الصراع بين الإسلام وبين أعدائه، وبين التوحيد وبين أعدائه هو صراع قديم منذ أن خلق الله آدم عليه السلام، [...] وهو مستمرّ وقائم في ما مضى من أمر التاريخ أو في ما يبقى من أمر الدنيا. [...] ولم تزل تتابع البدع في مناوأة التوحيد ومحاربة السُنّة، فظهر مذهب التشيّع الذي هو من أصول مذهب عبد الله بن سبأ ومن أصول المجوسية، خرج على المسلمين من تعظيم آل البيت ورفْع بعضهم إلى منزلة النبوّة»[35].

وبالمثل، جاء على لسان ياسر الحبيب، أحد الخطباء الشيعة، في سياق تفسيره لما مثّله تنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام» (داعش) وبعض الجماعات المسلحة في العراق وسورية من خطر على وحدة الدين والأمّة، قولُه في إحدى خطبه: «لا بدّ أن نعرف معركتنا الأساسية [...] فداعش وأمثال داعش عبارة عن آثارٍ قذرةٍ لِمَا صنعه أولئك الظَّلمة الكبار، ونحن إذا أردنا أن نقضيَ على داعش إلى الأبد لا بدّ أن نقضيَ أوّلًا [...] على الجذور [...] فحتى إنْ قَضوا على هذه الجماعة الإرهابية في هذا الزمن ستولد من جديد في زمن آخر»[36].

لنلاحظ أنّ الخطيبَين و«الشيخين»، السُنّي والشيعي، يؤكّدان مسألتين على درجة كبرى من الأهمية والخطورة في آنٍ واحد: هما يؤكّدان «أزلية» الصراع أوّلًا، وهما يعودان ثانيًا إلى «الجذور» أو ما يعتقد كلّ منهما أنّه لحظة الانحراف عن نهج النبوّة. أحدُهما يعود إلى «أسطورة» عبد الله بن سبأ، والآخر إلى ما يعدّه كثير من الشيعة اغتصابًا للخلافة بعد وفاة الرسول، وهو تصوُّر لا يقلّ في الحقيقة أسطوريةً عن الأوّل؛ ذلك أنّ ما تمّ في «السقيفة» وما آلت إليه الأمور بعد السقيفة كان خاضعًا لمنطق العصبية، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون[37]، ولموازين القوى التي مالت إلى مصلحة المهاجرين ضدّ الأنصار أوّلًا وإلى بعض المهاجرين دون غيرهم ثانيًا. لكن ما يعنينا من التذكير بهذه الشواهد والأحداث تأكيد ما افتتحنا به دراستنا بخصوص أنّ أصول الصراع، وإن أجّجته عوامل سياسية مباشرة، فإنّ أصوله تعود إلى البدايات، أو بتعبير أدقّ إلى ما يتصوّره الأتباع والمتشيّعون، شيعةً وسُنَّة، بداياتٍ. وهي من دون شكّ «بداياتٌ»، لكنّها بداياتٌ صاغها المِخيال السُنّي والمخيال الشيعي، بطريقة بعدية متأخّرة. وفي ما يقوله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت. 548هـ) بعض الصواب، على الرغم من أنّه يصدر عن تصوّر سُنّي لموضوع الملل والنحل؛ إذ يقول: «وَكَمَا قَرَّرْنَا أَنَّ الشبُهَاتِ التِي وَقعت في آخِرِ الزمانِ هِي بِعَيْنها تلْكَ الشبُهات التِي وَقَعَت فِي أَوَّلِ الزمَانِ، كَذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ نُقَرِّرَ فِي زَمَانِ كُلِّ نَبِيٍّ وَدَوْرِ صَاحِبِ مِلَّةٍ وَشَرِيعَةٍ أَنَّ شُبُهاَتِ أُمَّتِهِ فِي آخِرِ زَمَانِهِ نَاشِئَةٌ مِنْ خُصَمَاءِ أَوَّلِ زَمَانِهِ»[38].

رابعًا: نشير إلى بعض المحاولات الجادّة التي يعبّر من خلالها أصحابها عن رغبة ملحّة في ضرورة تجاوز الخلاف السُنّي - الشيعي بـ «التقريب بين المذاهب»، كما يصف بعضهم، أو بإعادة قراءة تاريخ الشيعة، كما يذهب البعض الآخر. واستوقفتنا في هذا السياق أعمال الباحث العراقي أحمد الكاتب، خصوصًا كتابه تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه (1997)[39]. ولا نشكّ في جدّية هذا الكاتب الشيعي الذي درّس في الحوزة العلمية طوال أكثر من

عشرين سنةً[40]، لكنّ المنهجية التي اعتمدها تثير ما تثير من أسئلة منهجية ومعرفية. ففضلًا عن مسألة الاختصاص التي توقّف عندها بعضُ علماء الشيعة شكًّا في قيمته العلمية[41]، لا نظنّ أنّ مَحو المسافات بالكلية بين الشيعة والسُنّة والقول «إنّ فكر أهل البيت السياسي يقوم في الأصل على مبدأ الشورى وحقّ الأمّة في اختيار أئمتها، وأنّه يبتعد عن نظرية النص أو الوراثة أو الادّعاء بالشرعية الإلهية»[42]، من الأسباب التي قد تحلّ الإشكال وتساهم في تجاوزه. فهذا النوع من الدراسات التي يبدو أصحابها مهووسين بموضوع «الوحدة الدينية» و«صفاء المنابع الأولى»، يكون أصحابها أنفسهم غير متمثّلين لمسألة التعدّد والتنوّع والتفرّع التي هي من طبيعة الأشياء في تاريخ الأديان كلها.

تذكّرنا مثل هذه المنهجية في تناول الأمور بما يسمّى «الحوار المسيحي - الإسلامي» الذي تعدّدت مؤتمراته وتضاعفت لقاءاته، من دون أنْ يحقّق أيّ تقدّم ملموس وحقيقيّ، تمامًا كالحوار السُنّي - الشيعي الذي ينبغي أن تتكفّل به النخب العلمية المتعالية عن الانتماءات المذهبية، أو المتحلّية في الحدّ الأدنى بالروح الأكاديمية، والمتسلّحة - كما ألححنا في أكثر من موضع - بما تتيحه العلوم الإنسانية الحديثة من أدوات جديدة ستساعد من دون ريب في فهم ما استعصى على الفهم عند كثيرين.

ثانيًا: تعدد المرجعيات النصّية وأسرار الصراع

1- في أسرار «الولادة» و«الوضع»

ما نعنيه بـ «الولادة» و«الوضع» جملة المستندات النصية التي يعتمد عليها الشيعة والسُنّة في تشييد صرح نظرية الإمامة أو الخلافة. وهي تشكّل مدوَّنة ضخمةً من الأحاديث والخطب والنصوص والمرويّات المختلفة أشدّ الاختلاف. وبعيدًا عن منهجية «التزييف والتشكيك» التي أشرنا إليها سابقًا، من الضروري التذكير بأنّ أحداث التأسيس الأولى في نشأة الإسلام، منذ الفترة المكّية، ومنذ الهجرة والمرحلة المدينية خصوصًا، يلفّها الغموض، بل الكثير من الغموض، وهو ما يصدق على جميع الفترات التأسيسية في تاريخ الأديان[43]. ولا يخصّ هذا الغموض الذي نشير إليه، تعدُّد المرويات اللاحقة وما ستعكسه التأويلات المذهبية المتأخرة فحسب، بل إنّه يخصّ المعاصرين للرسول أنفسهم، وتحديدًا بعد وفاته، مثلما يكشف عن ذلك حدث «السقيفة». والسقيفة، في تصوّر

بعض الدعاة، أو المفكرين «الدعاة»، عبارة عن «مؤتمر ديمقراطيّ» جسّد التنافس «السلمي والحرّ» بين كتلتَي الأنصار والمهاجرين، وأفضى إلى الإجماع على انتخاب أبي بكر الصديق خليفةً، وعلى تدشين تاريخٍ سياسيٍّ جديد يحفظ للأمّة وحدتَها، ويسطّر «معالم الطريق» للأجيال اللاحقة والعصور الممتدّة. لكنْ حين نعود إلى وقائع هذا «المؤتمر»، وإلى خطب الفاعلين «السياسيين» من أنصار ومهاجرين، بعين الناقد المتفحّص، فسنقف - من دون شكّ - على «حقائق» مختلف ومهمّة، نكتفي فيها بإشارتين مقتضبتين: الأولى تدفعنا دفعًا إلى التخلّي عن تلك الصورة «الساذجة» التي علّمتنا إيّاها الأيديولوجيا السُنّية التبسيطية، والتي تصوّر لنا جيل الصحابة في المدينة جيلًا وحّدته الدعوةُ، بعد أنْ دخل المهاجرون والأنصار (فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا) (النصر: 2)، وتمّ القضاء على رواسب العصبية والقبَلية. فما نقله الرُواة والمؤرخون عن بعض الوقائع الخطابية، أو الخطبية، التي ميّزت اجتماع السقيفة، لَتدلّ دلالةً ساطعةً على أنّ رواسب القبلية والعصبية ظلّت حاضرةً كأشدّ ما يكون الحضور، وظلّت فاعلةً كأشدّ ما تكون الفاعلية، بل كاد الاجتماع يفضي إلى احتراب وتقاتل، لولا «حنكة» بعض القادة، ولولا الثقل السياسي والرمزي الذي يمثّله المهاجرون مقارنةً بالأنصار. إنّ مثال السقيفة، وحده، ليؤكّد أنّ «الانقسام» والاختلاف وتعدّد أشكال التأويل أمرٌ بدهي، أو شبه بدهي، حتى بالنسبة إلى جيل يرفعه المسلمون، بوجه عام، إلى مصاف الشخصيّات شبه الأسطورية. وإنّ «حرب الجمل» بين عائشة «أمّ المؤمنين» وعلي بن أبي طالب أحد أبرز الشخصيّات الأيقونية في الضمير الإسلامي، بمختلف طوائفه ونحله، لتؤكّد أيضًا أنّ التاريخ الإسلامي، مثل التواريخ كلها، تاريخ بشريّ، تحرّكه قوانين الاجتماع، وتتحكّم في مسارته رهاناتُ الكتل والجماعات والشخصيات.

وإذا كان الاختلاف والتعدّد قد حكم جزءًا مهمًّا من العلاقات بين الكتل التي عاصرت فترة النبوّة، وأثّر في طبيعة العلاقات بين أقرب المقرّبين إلى مبلّغ الوحي وخاتم الرسل، فمن البدهي أن يختلف المتأخّرون في تأويل ما حدث، وليس هذا الاختلاف سعيًا لطلب «الحقيقة المجرّدة»، بل هو سعيٌ لخدمة الحاضر وإيجاد السند الشرعي والتاريخي لمعقوليّته، وهو ما تفعله كلّ أيديولوجيا في عصرنا الراهن أو في العصور القديمة.

على عكس الشائع لدى من تصدّوا لموضوع الاختلاف الطائفي بين الشيعة والسُنّة، لا يقتصر الأمر على هاتين الفرقتين فحسب؛ إذ يمثّل التصوّر الخارجي، والإباضي على وجه الخصوص، هو الآخر، قراءةً مختلفةً وتأويلًا متباينًا أشدّ التباين، مقارنةً بما ساد الفكر الإسلامي

القديم من تصوّرات و«نظريات» سياسية كثيرًا ما تُختزل في الخلافة والإمامة. فمفاهيم «الكتمان» و«الظهور» و«الدفاع» و«الشراء»[44] - وهي ما يسمّيه الإباضية «مسالك الدين»[45] - تعكس رؤيةً سياسيةً وتصوًّرا في الحكم يفسّر، بل يبرّر - في بعض الوجوه - أسباب خروج مجموعة مهمّة ممّن كانوا يناصرون عليًّا في صراعه مع معاوية عن طاعته، ويفسّر - كذلك - تقييمهم السلبي لخلافة عثمان وشبه تبريرهم لما آل إليه، ويبرّر - أخيرًا - سبب اللجوء إلى العنف والصراع المسلّح الذي ميّز سلوكهم عبر التاريخ، وميّز - قبل ذلك - قائدهم.

في كلّ ما سبق، ما يدلّ على أنّنا بإزاء «وحدة مفترضة» للحدث الإسلامي في طور تكوّنه وتأسيسه، وبإزاء تعدّد في تأويل هذا الحدث. ويدلّ ذلك أيضًا على أنّ النواة الأولى لما نعُدّه «وحدةً مفترضةً»، يتحوّل هو نفسه إلى «نَوَيَات» تتعدّد صورُها وتتشكّل ملامحها بحسب ما أثَّث الذاكرةَ السُنّية أو الشيعيةَ أو الخارجية من أقوالٍ ونصوصٍ وشهاداتٍ، تنتمي من الناحية المبدئية والمرجعية إلى عصر النبوّة والصحابة.

كلّ ذلك يجسّده تعدّد المرويّات السُنّية والشيعية، وبدرجة أقل الإباضية، وهي المرويّات التي ظلّت قطب الرحى الذي تدور عليها عقائدهم الكلامية وتصوّراتهم السياسية. ولمّا كانت هذه المرويات، في غالبية الأحيان، في شكل خطب أو أحاديث[46]، فإنّنا سنركّز تحليلنا على بعض الخطب المهمّة التي أثّرت في تصوّر هذا الفريق أو ذاك.

قبل تحليل بعض النماذج التي يستند إليها الشيعة والسُنّة في هذا السياق، يجمل بنا الوقوف عند المسائل الآتية:

أولًا: من الطّبيعي في ثقافة غلبت عليها التقاليد الشفوية، في إنتاج النصوص وفي حفظها، أنْ تفرز عصر تدوين مآثرها وعلومها وشعرها ونثرها مدوّنات متعددّة الرواية، مختلفة العبارة، غير دقيقة كل الدقّة في نسبتها إلى أصحابها وقائليها.

يجري هذا الحُكم على كلّ ما حوته كتب التاريخ والأدب والسيرة من أخبار وخطب وأشعار وسُنن وأقوال. غير أنّ للخطب وضعًا خاصًّا، إذا ما قارنّاها بالشعر والرسائل مثلًا. فالخطب تفتقد إلى أمرين كانا يساعدان في حفظ النصوص: الوزن بالنسبة إلى الشعر، والكتابة بالنسبة إلى الرسائل. وهذا ما تنبّه إليه أحد البلاغيين القدامى حين قال: «ما تكلّمت به العرب من جيّد المنثور،

أكثر ممّا تكلّمت به من جيّد الموزون. فلم يحفظ من المنثور عُشره، ولا ضاع من الموزون عُشره»[47].

ثانيًا: ما ميّز غالبية ما نقله الإخباريون والمؤرخون من فترة النبوّة وصدر الإسلام، تعدّد الرواية جزئيًا أو كليّا. ولا شكّ في أنّ تعدّد الرواية ظاهرة تعمّ جميع أنواع المرويات؛ مثل الوصايا والخطب والأحاديث. لكن من المهمّ التدقيق في طبيعة هذا التعدّد وأنواعه. وأُولى درجات التعدّد في الرواية، الاختلاف البسيط في بعض المفردات والتراكيب ممّا لا يؤثّر في بنية الخطاب طولًا وقصرًا، معانيَ وأفكارًا، وهو ما يصدق على العدد الأكبر من عيون الخطب العربية. والناظر في المدونة الخطبية القديمة قلّما يجد تطابقًا تامًّا بين ما ورد في عيون الأخبار والبيان والتبيين والكامل في اللغة والأدب والعقد الفريد، وغيرها.

وثانية درجات التعدّد، إضافة بعض الفقرات والجمل أو حذفها. وعمليَّتا الحذف أو الزيادة (وهو ما لا يمكن التحقّق منه دومًا) هما صدًى، في غالبية الأحيان، لانتماءات المصنّفين المذهبية والسياسية. فبين رواية الجاحظ (ت. 255هـ) لخطبة حجّة الوداع، مثلًا، ورواية اليعقوبي (ت. 284هـ)، تماثلٌ في الكثير من الفقرات. لكن ما أضافه اليعقوبي، من قبيل «إِنِّي خَلَّفْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللهِ وَعِتْرَتِي أَهْلِ بَيْتِي»[48]، لا يمكن أن يكون بمعزل عن تشيّعه وانتمائه المذهبي، وهذا ما أثّر تأثيرًا بيّنا في طريقة روايته للأحداث التي كان عليّ بن أبي طالب طرفًا فيها[49].

ثالثًا: الشكّ المطلق أو الشكّ النسبي في أصالة المرويات التي يحتجّ بها كلّ فريق، وأصالة النصوص الخطبية التي ستشكّل حجر الزاوية في الاحتجاج بشأن حجّية الخلافة أو الإمامة. ونميّز في هذا السياق بين مستويَين يساعدان في إدراك أبعاد المسألة وحيثيّاتها.

المستوى الأوّل يتجاوز الثقافة، أو الخطابة العربية، إلى جميع الثقافات التي دوّنت خطبها ونصوصها الشفوية؛ بما في ذلك خطبها ووصاياها وحكمها وأمثالها. وفي هذا الأمر، لا يختلف وضع الخطب العربية عن وضع الخطب اليونانية أو الرومانية. فكلّها نصوص منقولة عن أصل شفويّ قديم موغل في القدم أحيانًا. وهذا ما جعل بعض المتخصّصين بموضوع الشفوية يلاحظ أنّ الخطب التي كانت منطلقًا للنظر في صناعة الخطابة عند الإغريق لم تكن سوى «نصوص الخطب التي دوّنت، عادةً بعد إلقائها، بل غالبًا بعد إلقائها بمدّة طويلة»[50]، كما أنّ ما دوّنه: سيسرون

(Cicéron) (ت. 43 ق.م) من خطبه السياسية والقضائية، أدخل إليه بعض التحوير والتعديل، ولم يحتفظ بها كما كان قد ألقاها في محاكم روما أو في جمعيتها العمومية[51].

بطبيعة الحال، قد تكون المسافة الفاصلة بين إنشاء الخطب وتدوينها في الثقافات الغربية القديمة أقلّ اتساعًا من تلك الفاصلة بين إنشاء الخطب وتدوينها في الثقافة العربية. لكن من الناحية المبدئية، تفقد الخطب حين تُوثّق وتتحوّل إلى نصوص مكتوبة الكثيرَ من خصائصها ومقوّماتها، بل إنّها تفقد في بعض الأحيان ما يفسّر شهرة هذه الخطبة أو تلك.

أمّا المستوى الآخر، فهو على صلةٍ بالتاريخ الخاصّ بالثقافة العربية. فجلّ الدارسين، من عرب ومستشرقين، يميل إلى الشكّ في صدقية ما رواه الشيعة من خطب ومرويّات. وفي المقابل، تحظى رواية أهل السُنّة ببعض التصديق، أو التصديق الكامل، عند الغالبية. والمسألة مطروحة في غير مجال الخطابة. فتحتَ عنوان «نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكّرة»، أنجزت وداد القاضي دراسةً على درجة كبيرة من الأهمية، نبّهت فيها إلى أنّ المسألة لم تنَل حظّها من البحث الدقيق والمُركّز، وقدّمت من خلالها جملةً من المقترحات المنهجية المساعدة في الوصول إلى نتائج أقلّ تعميمًا وأكثر ضبطًا. وأنهت دراستها بالقول: «إنّه لبعْد إنجاز هذا العمل الضّخم يمكننا أن ننطلق إلى معالجة أنواع أصعب من نماذج النثر العربيّ المبكّر، تلك القائمة على الرواية الشفوية وخاصّة منها فنّ الخطابة»[52].

تكمن الإشكالية، بحسب رأينا، في ما نعنيه بمصطلح «موثوقية» أو «أصالة». فإذا كانت الموثوقية تعني مطابقة المرويّات للأصل مطابقةً تامَّة، فذلك ما كانت تَحُول دونه وسائل التدوين والتوثيق التي كانت متاحةً في العصور القديمة. وإذا كانت الموثوقية تعني التحقّق من صحّة نسبة الخطب إلى أصحابها وما عبّرت عنه من مضامين سياسية أو عقائدية، فذلك ما يستوجب التذكير بأحد المعطيات الجوهرية المتعلّقة بانتقال الثقافة العربية ممّا سمّي «عصر المشافهة» إلى «عصر الكتابة والتدوين»، حيث انطلقت حركة تدوين الموروث العربيّ الإسلاميّ على نحوٍ رسميّ ومنظّم منذ بداية العصر العباسي[53]. وما كان يفصل المدوّنين عن زمن الوقائع التي أرّخوا لها والأخبار التي دوّنوها قرنٌ من الزمان أو يزيد. والأهمّ من ذلك أنّ دور هؤلاء كان يتجاوز كثيرًا وظيفة «الوعاء السلبيّ [...] فما وجدوه كان مادّة خامًّا شفويةً متناقضةً» بعبارة جعيّط، و«كان جملةَ أخبار ومعلومات مفكّكة، فقاموا بعمل كامل في الاختيار والتصفيات والترتيب والتصنيف والإخراج»[54].

إذا أضفنا إلى ذلك أنّ المعنيّين بعملية التدوين من سُنّة وشيعة[55]، كانت تشقّهم خلافات سياسية ومذهبية مؤكّدة، يصبح من الطبيعي حينئذ أن يؤدّي «الخيال التاريخيّ» دوره في إعادة إنتاج صورة للماضي، متأثّرة قليلًا أو كثيرًا بحاضِر مُختلف الكتل المتنافسة والمتصارعة. وإنّ الإشكال، في رأينا، بالنسبة إلى الخطب، يجب ألّا ينحصر في الحكم بالتزييف أو الأصالة، بل في تفهّم الظروف التي جُمعت فيها الخطب نفسها ضمن ما جمع من أخبار. فالأصيل منها إن وُجد، والمزّيف والموضوعُ، اعتمده القدامى أساسًا للتأريخ طورًا، ولبلورة نظريات في الحكم والسياسة طورًا آخر.

بناءً على ذلك، تُصبح هذه النصوص «أصيلَةً» و«ممثَّلة»، وليس ذلك لأنّها مطابقة للحقيقة التاريخية، بل لأنّها ممثّلة لما يمكن أن نسمّيه «الحقيقة الثقافية». وما التاريخ سوى صياغة بعدية لماضي الأمم، توجّهه وتتدخّل في كتابته «اعتبارات» حضارية عامّة وسياسية وأيديولوجية دقيقة. وما التاريخ سوى تمثّل مخصوص لأحداث الماضي وإعادة بناء لعالم الماضي. وسنتبيّن من خلال تحليلنا لبعض الخُطب ظاهرة الوَضع، وكيفية اضطلاعها بدورين متكاملين: الإيهام بالحقيقة التاريخية، وإسناد بعض الأطروحات الكلامية المتأخرة.

يورد شمس الدين القرطبي (ت. 668هـ)، بإسناد يعود إلى أبي هريرة، واحدةً من الخطب المنسوبة إلى الرسول، التي يدور موضوعها على مسألة كلامية متأخّرة لم تنشأ إلّا مع ظهور الاعتزال، وهي خلق القرآن؛ إذ يقول إنّ الرسول، بعد أن جمع المهاجرين والأنصار، صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: «يا أيّها الناس إنّ القرآن كلام الله عزّ وجلّ غير مخلوق [...] لكن سيأتي بعدي أقوام يزعمون أنّ القرآن مخلوق، وكذبوا يلقون الله كذّابين، فمن كذب على الله فقد كفر وهو في النار»[56].

تؤكّد هذه الخطبة، تأكيدًا لا يدع مجالًا للشكّ، أنّ «خيال المتكلّمين» - على غرار خيال المؤرّخين - ساهم في إنتاج عدد من النصوص والخطب وصياغتها على نحوٍ يستجيب لحاجات «الراهن»، أكثر ممّا يعكس «حقائق الماضي». ويمكن أن نعدّد الأمثلة، سواء تعلق الأمر بخطب العصور الإسلامية المختلفة، أم بخطب العصر الجاهليّ. فخطبة قسّ بن ساعدة[57] أو خطبة كعب بن لؤي[58] الجدّ السابع للنبي، أو خطبة أكثم بن صيفي[59]؛ أي تلك الخطب المبشّرة بظهور نبيّ الإسلام، أو الداعية إلى اتباعه وتصديق رسالته، لا تختلف في شيء عن الكثير من الأخبار الأسطورية التي

تحفل بها كتب التاريخ، والتي تُقدّم على أنّها من الإرهاصات الأولى الدالّة على ظهور الإسلام في الجزيرة العربية. كما أنّ بعض الخطب الجاهلية الأخرى التي يفخر فيها الخطباء بمآثر العرب وأمجادهم، قد يكون متأثّرا بما شهده العصر العباسيّ الأوّل من صراع شديد بين العرب والشعوبية[60]. ونقيس على ذلك بعض خطب العصر الأمويّ، المصوّر للصراع بين الهاشميّين وبني أميّة، فلا يستبعد أن تكون صياغتها النهائية قد تأثّرت هي الأخرى بما آل إليه الأمر بعد سقوط الدولة الأموية[61].

ما ننتهي إليه، أنّ جملة العوامل التاريخية والمذهبية والسياسية التي جعلت المدوّنة الخطبية على ما هي عليه لا تطعن في مبدأ تمثيليّتها. وكان يوسف شلحت على حقّ حين قال: «إنّ النص المشكوك في نسبته، بل المنحول، قد تكون له نفس ما للوثيقة الأصلية من قيمة، متى علمْنا أنّه يعكس الوجه الحقيقي للمجموعة المدروسة»[62].

أردنا بهذه الإشارات أيضًا، الردّ على أولئك الذين اختزلوا مسألة التشكيك في صحّة المرويات القديمة، في ما رواه الشيعة من خطب، خصوصًا في ما جاء في نهج البلاغة. وفي احتجاج ابن أبي الحديد (ت. 656هـ)، وغيره، على صحّة ما نُسب إلى عليّ بن أبي طالب ما قد يعدّل من وجهة نظرنا في المسألة. فمن بين أهمّ الحجج التي جرى الاستدلال بها ما يأتي:

• وحدة الأسلوب وتماثل الطريقة في التعبير والنظم، فـ «أنت إذا تأمّلت نهج البلاغة وجدته كلّه ماءً واحدًا ونفسًا واحدًا وأسلوبًا واحدًا»[63]. وفي ذلك دفعٌ لتهمة من عَدَّ النهج «كلامًا محدثًا صنعه قوم من فصحاء الشيعة»[64].

• اختلاف أسلوب الشريف الرضي (ت. 406هـ) عن أسلوب عليّ بن أبي طالب في خطبه أو كتبه أو وصاياه. وفي ذلك دفعٌ لتهمة من ذهب إلى أنّ نهج البلاغة من وضع الشريف الرضي[65].

• تماثل ظروف النقل والرواية والتدوين في ما وصلنا عن النبي وصحابته، وفي ما وصلنا عن عليّ بن أبي طالب. ويدفع ابن أبي الحديد بهذه الحجّة إلى مداها المنطقي، فيقول: «متى فتحنا على أنفسنا في هذا النحو، لم نثق بصحّة كلام منقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله أبدًا، وساغ لطاعن أن يطعن ويقول: هذا الخبر منحول وهذا الكلام مصنوع، وكذلك ما نُقل عن أبي بكر وعمر من الكلام والخطب»[66].

إنّ حجاج بعض الشيعة والمعتزلة مهمّ في تنبيهنا إلى أنّ ما يجري على الرواية السُنّية يجب أن يجري على الرواية الشيعية، وأنّ الطّعن في إحدى الروايتين يستوجب الطّعن في الأخرى حتمًا. ولنتبيّن أنّ ما أتى عن طريق أهل السُنّة من خطب يثير هو الآخر من المشكلات ما يثير.

2- في دلالات الخطاب الأخير أو خطاب الوداع

سنقف عند خطبة منسوبة إلى الرسول، وهي الخطبة الأهمّ من بين خطبه جميعًا، وهذه الخطبة هي خطبته في حجّة الوداع. ومن خلال العودة إلى أهمّ المصادر التي أوردتها، وجدنا ما يأتي:

- اختلافات كبيرة بين الروايات، بعضها يتصل ببنيتها وتصميمها، وبعضها الآخر يتصل بموضوعاتها ومضامينها[67].

- توافر قرائن كثيرة تدلّ على أنّ هذه الخطبة هي، في الأصل، مجموعة من الخطب التي خطب بها الرسول في مواقف مختلفة، وفي أماكن مختلفة من حجّه الأخير[68].

- شكّ بعض القدامى في أصالة هذه الخطبة. فممّا أورده حاجّي خليفة (ت. 1068هـ) قوله: «قال الصنعاني: إنّ من الكتب الموضوعة خطبة الوداع المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلّم»[69].

ربما لا يستوعب المسلم التقليدي، وحتى المثقف الذي اعتاد التسليم بكلّ ما تلقّاه من تكوين عقائدي وأيديولوجي، أن يشكّك باحثٌ ما في ما كان يعُدّه مصدر تصديق مطلق، لا يحتاج إلى برهنة أو مزيد نظر. و«الحقيقة»، أو ما نرجّحه على الأقلّ، أنّ خطبة الوداع هي بالفعل تركيبٌ لأقوال نبويّة قد يكون خطب بها الرسول أو تلفّظ بها في أماكن مختلفة و«أزمنة» مختلفة. والأهمّ من ذلك كله أنّ دلالة الخطبة لا تكمن في ما حوَته من مقاطع وفقرات وجُملٍ، بل في ما لم تحْوِه من «معانٍ» و«مضامين» يعتقد الشيعة اعتقادًا جازمًا بوجودها في الأصل الذي زيّفه علماء السُنّة وإخباريّوهم بحسب رأيهم. فالموضوعات التي دارت عليها الخطبة، على ما هو معلوم هي: حرمة الربا، وموضوع الثأر، ومنزلة المرأة وحقوقها، ومكانة الكتاب والسُنّة في حياة المسلم، ووحدة المسلمين وأخوّتهم والتحذير من الفرقة والاختلاف، وترسيخ مبدأ المساواة.

إنّ ما ذكرناه من موضوعات يتعلّق بالرواية السُنّية تحديدًا، وسبق أن أشرنا إلى روايات أخرى منها ما ذكره اليعقوبي في تاريخه، وفيه دعوة صريحة إلى ضرورة «التمسك» بـ «العترة وآل البيت»، ما يعني - في التصور الشيعي بطبيعة الحال - ضرورة أنّ الخلافة في آل البيت، وأنّ عليّ بن أبي طالب هو أوّل الخلفاء بعد وفاة الرسول.

في هذا السياق، تدعو موضوعات الخطبة فعلًا إلى التساؤل عن غياب أيّ إشارة إلى الشأن السياسي وإلى شكل الحُكم الذي سيختاره المسلمون من بعد رسولهم. وفي ما يحتجّ به الشيعة في الردّ على أهل السُنّة بعضُ الوجاهة، وهو ما يعتمد عليه الشهرستاني في عرض وجهة نظرهم؛ إذ يقول على لسانهم: «ليست الإمامة قضيةً مصلحيةً تناط باختيار العامّة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهو ركن الدين لا يجوز للرسول عليه السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامّة»[70].

صحيح أنّ غياب أيّ إشارة في الخطبة إلى علي بن أبي طالب، أو إلى موضوع الإمامة، هو من وجهة نظر السُنّة دليل على أنّ أمر الحكم بعد الرسول يكون بالاختيار والشورى، لا بالنص والتعيين. لكن يمكننا التساؤل: لمَ لمْ ينصّ الرسول على ذلك صراحةً؟ ولمَ لمْ تتضمّن الوصية الأخيرة للرسول تنصيصًا على مبدأ الاختيار أو الشورى؟

لا بدّ من أن نؤكد أنّ هذه الأسئلة لا تتعلّق بما كان قد قاله الرسول في حجّة الوداع في حدّ ذاته، بل بما تناقلته الروايات المختلفة والمتعدّدة، وممّا سلفت الإشارة إليه؛ من جهة أنّ الحذف والزيادة من بين أهمّ الآليّات التي تحكّمت في حركة تدوين الموروث العربي الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وأنّ مثل هذه الآليات ليست أمرًا خاصًّا بالشيعة دون السُنّة، والعكس صحيح، بل إنّها ليست أمرًا خاصًّا بالإسلام دون غيره من الأديان.

لهذه الأسباب مجتمعةً، لا بدّ من التعامل مع النصين الرئيسَين اللذين استند إليهما الشيعة والسُنّة لإثبات مبدأ الشورى أو مبدأ التعيين والوصية، على أنّهما وجهتا نظر وتأويل لنصّ لا يمكن التحقّق منه خارج روايات الفريقين، بل لا يمكن التحقّق من وجوده خارج ما ينقله علماء السُنّة وعلماء الشيعة وعلماء سائر الفرق.

إنّنا نميل إلى أنّ مثل هذه الوقائع، المؤسّسة لتاريخنا، وقائع خِطابية، لا وجود لها خارج نطاق الخطاب. والخطاب هو المساحة، والساحة التي تتصارع فيها قوى العقل (اللوغوس عند اليونان كان يعني العقل والخطاب معًا) والأهواء (الباتوس)، فتغدو الحقيقة التي نعبّر عنها باللغة هي الحقيقة وقد تلبّست بما أدركه المتلفّظ بوساطة هذه اللغة. صحيح أنّ علم التاريخ، وهو يضطلع بالتوثيق ونقل الوقائع يستعمل أدوات في التعبير تجعله مختلفًا عن أجناس أخرى من الخطاب، لكن متى كان نقل هذه الوقائع حكرًا على المؤرخين؟ ومتى كان علم التاريخ نفسه منفصلًا كل الانفصال عن باقي العلوم المعيارية، وحتى «الشرعية»؟

إنّ ما نذكره يعمّ، في الحقيقة، كلّ قول شفويّ تناقلته أجيال عدة من الرُواة، ولم يُثبّت كتابةً إلّا بعد فترة طويلة من الزمن قد تصل إلى قرون، لكنّ العوامل الباعثة على تدوين هذه الأقوال وظروف جمعها تختلف من جنس قوليّ إلى آخر. ففي طريقة معالجة هذه المسألة، لا يمكن أن نسوِّي، مثلًا، بين الشعر وأخبار الأدب من جهة، والخطب والأحاديث النبوية من جهة ثانية. وذلك لما ينجم عن تدوين بعض الخطب أو الأحاديث من نتائج تشريعية وسياسية ليست من اختصاص الشعر أو أخبار الأدب[71].

ومن الناحية التاريخية، اضطلعت هذه الخطب، محفوظةً في ذاكرة الرُواة أو مدوَّنة في أوراق المصنّفات، بأدوار مختلفة، بلاغية وأيديولوجية وتاريخية؛ إذ كانت موضع تصديق وثقة بحسب تنوّع مشاغل المصنّفين، وبحسب انتماءاتهم المذهبية والسياسية. فإشكالية الموثوقية والصدق، لا تعنينا بقدر ما يعنينا الكشف عن مكوّنات النص الخطبيّ، من لحظة المشافهة به أمام جمعٍ من السامعين إلى لحظة تدوينه في مراحل لاحقة اختلفت فيها طبيعة المتقبّلين ومشاغلهم وانتظاراتهم. وسيكون منطلقنا في ذلك خطبة يَعُدّها كثيرون النموذج الذي احتذى حذوه الخطباء في ما بعد، ونقصد بذلك خطبة الرسول في حجّه الأخير[72]. لكنّ لهذه الخطبة روايتَين؛ رواية سُنّية كان أوّل من أثبتها كاملة الجاحظ في كتاب البيان والتبيين[73]، ورواية شيعية نقلها الطبرسي (ت. 468هـ) في كتاب الاحتجاج، وهي المسمّاة «خطبة الغدير»[74]. ونحن، وإن كنّا سننظر في الروايتين، فإنّنا سنركّز تحليلنا على خطبة الغدير، لما تقوم عليه من مفارقات، ولما تثيره من قضايا تتكامل مع ما ورد في خطبة الوداع، على عكس ما يبدو عليه الأمر في الظاهر.

يقدّم الطبرسي هذه الخطبة، مشيرًا إلى ما يأتي:

أوّلًا: زمن الخطبة، وهو يوافق الحجّ الأخير للرسول؛ أي سنةً واحدةً قبل وفاته[75].

ثانيًا: سبب الخطبة، ويدور على ما أوحى به جبريل إلى الرسول، وهذا نصّه: «يا محمد إنّ الله جلّ اسمه يُقرئك السلام، ويقول لك إنّي لم أقبض نبيًّا من أنبيائي ولا رسولًا من رسلي إلّا بعد إكمال ديني وتأكيد حجّتي. وقد بقيَ عليك من ذلك فريضتان ممّا تحتاج أن تبلّغهما قومك: فريضة الحجّ وفريضة الولاية والخلافة من بعدك»[76].

ثالثًا: عدد الذين شهدوا هذه الخطبة، وهُم يزيدون على سبعين ألفًا[77].

في خطبة الغدير موضوعان رئيسان: تعيين عليّ بن أبي طالب خليفةً للرسول والدعوة إلى مبايعته، ثمّ التشريع لفريضة الحجّ الذي لم يتجاوز فقرات معدودةً من خطبة طويلة جدًّا امتدّت إلى تسع أوراق من الحجم الكبير. ومن أهمّ المقاطع التي تدعو إلى التأمّل والتحليل قول الرسول:

المقطع (1): «معاشر الناس، ما قصّرت في تبليغ ما أنزل الله تعالى إليّ [...] إنّ جبريل عليه السلام هبط إليّ مرارًا ثلاثًا يأمرني عن السلام ربّي وهو السلام، أن أقوم في هذا المشهد فأُعْلِم كلّ أبيض وأسود أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أخي ووصيّي وخليفتي والإمام من بعدي»[78].

المقطع (2): «معاشر الناس، فضِّلوه فقد فضّله الله واقبلوه فقد نصّبه الله [...] معاشر الناس: فضّلوا عليًّا فإنّه أفضل الناس بعدي من ذكر وأنثى، بنا أنزل الله الرزق وبقي الخلف. ملعون ملعون مغضوب مغضوب من ردّ عليَّ قولي هذا ولم يوافقه. ألا إنّ جبريل خبّرني عن الله تعالى بذلك، ويقول: من عادى عليًّا ولم يتولّه فعليه لعنتي وغضبي»[79].

المقطع (3): «معاشر الناس، آمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزل معه من قبل أن نطمس وجوهًا فنردّها على أدبارها. معاشر الناس، النور من الله عزّ وجلّ فيّ مسلوك، ثمّ في عليّ ثمّ في النسل منه إلى القائم المهدي الذي يأخذ بحقّ الله وبكلّ حقّ هو لنا»[80].

المقطع (4): «معاشر الناس، إنّي أدعها إمامةً ووراثةً في عقبي إلى يوم القيامة [...] وسيجعلونها ملكًا واغتصابًا، ألا لعن الله الغاصبين والمغتصبين»[81].

المقطع (5): «معاشر الناس، إنّي نبيٌّ وعليّ وصيٌّ، ألا إنّ خاتم الأئمّة منّا القائم المهدي. ألا إنّه الظّاهر على الدين. [...] ألا إنّه الباقي حجّة ولا حجّة بعده، ولا حقّ إلّا معه ولا نور إلّا

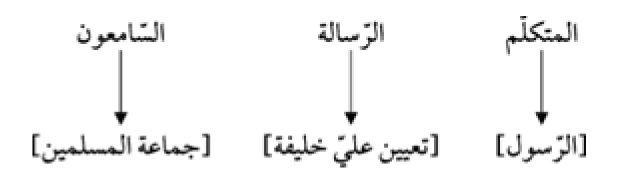
عنده»[82].

بطبيعة الحال، يمكن أن نمارس نوعًا من النقد الخارجيّ لهذه الخطبة ونتساءل: لِم لمْ يحتجّ بها عليّ عندما ثار الخلاف بين المهاجرين والأنصار على خلافة الرسول؟ وكيف يمكن أن يغيب عن سبعين ألفًا من السامعين كانوا شهودًا على هذه الخطبة، بزعم الطبرسي، أنّ الرسول عيّن بالاسم خليفته وأنّ الوحي قد قضى في مسألة الخلافة؟

لكن ما يجب الانتباه إليه في الوقت نفسه، أنّ هذه الخطبة، وغيرها من الأقوال المنسوبة إلى الرسول، لقيت قبولًا واسعًا لدى الشيعة وعلمائهم[83]. وثمّة من الأحداث التاريخية ما كان يدعو إلى هذا القبول؛ منها امتناع عليّ بن أبي طالب عن بيعة أبي بكر أوّل الأمر[84]، ومنها مطالبته بالخلافة بعد وفاة عمر بن الخطاب[85]، ومنها ما تدلّ عليه بعض خطبه في نهج البلاغة[86].

بالنظر إلى هذه الأسباب «الوجيهة» من جهة، والمتعارضة من جهة ثانية، نعتقد أنّ المهمّة الأساسية للدارس ولمحلّل الخطاب لا تكمن في القطع بصحّة هذه الخطبة أو عدم صحّتها، بل في الحفر في بنائها واستخراج عناصرها المكوّنة لها، والتساؤل عن هوية المتكلّم فيها وهوية المتلقّين المستهدفين في مثل هذا الخطاب. وفي طور أوّل، لا بدّ من أن نحلّل الخطبة وفق ما تُلزمنا به مادّتها النصية وبنيتها التواصلية.

وبناءً على ذلك، يمكننا إبراز العناصر الأساسية الآتية:



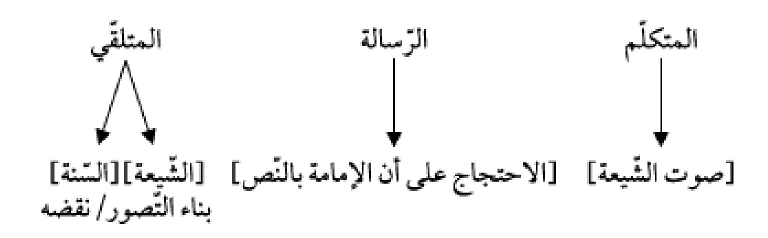
إنّ المتمعّن في الخصائص الأسلوبية المختلفة لهذه الخطبة، ومختلف الطرائق الحجاجية المعتمدة فيها، لا بدّ من أن يستنتج أنّها من أثرى ما يمكن أن يعثر عليه الدارس من خطب في التراث العربيّ وأجوده. لكن، في طورٍ ثان، لا بدّ من أن نتجاوز جُمل النصّ جملةً جملةً ووحداته الجزئية وحدةً وحدةً، لنستخرج القضية أو القضايا الكبرى التي يتكوّن منها. فكلّ خطاب، مهْما تعدّدت جُمله، يرتدّ في النهاية إلى عدد محدود من القضايا. ونعتقد أنّ القضية المحورية لهذه الخطبة تكمن في احتجاج مفاده أنّ الإمامة في الإسلام تقوم على التعيين والتنصيص والوصية. وفي ذلك

نقضٌ صريح لموقف أهل السنّة الذين يؤسّسون نظريّتهم في الخلافة على مبدأ الاختيار والشورى[87]. وربّما لهذا السبب كانت الظاهرة الأسلوبية اللّافتة في هذه الخطبة هي ظاهرة التكرار اللفظي والمعنوي. فمعظم الخطبة يكاد يدور على المعنى نفسه، وصيغ صياغات متنوّعة وأُخرج في كلّ مرّة إخراجًا جديدًا. وبلغت ظاهرة التكرار حدًّا لا نظنّ معه أنّ المسألة تعود إلى مجرّد تأكيد المعنى وإيضاحه بقدر ما تشفّ عن خلاف عميق يشقّ صفوف المسلمين. وما هو مؤكدّ أنّ هذا الخلاف لم ينشأ عمليًّا إلّا بعد وفاة الرسول، ولم ينشأ نظريًّا - أي لم يصبح موضوع نظر وتأليف - إلّا بعد قرن ونصف القرن على أقلّ تقدير؛ وتحديدًا في عصر الإمام السادس من أئمّة الشيعة جعفر الصادق (ت. 148هـ)[88].

إنّ الكثير من العبارات الواردة في خطبة الغدير هو في الحقيقة أصداء لمفاهيم وتصوّرات وقضايا سنقرأ تفصيلاتها في الأدبيّات السياسية المتأخّرة للشيعة[89]؛ من ذلك، مثلًا، تنصيص الرسول مرّات كثيرة على ضرورة تفضيل عليّ بن أبي طالب على من سواه من الناس، كما يدلّ على ذلك المقطع (2) المذكور آنفًا. وهذا مبحث من المباحث الكلامية المتأخّرة، وسُمَّي «مبحث الإمامة والتفضيل»[90]، وهو مبحث انقسم في شأنه المتكلّمون المعتزلة فريقين: فريق يفضّل عليًّا على أبي بكر في ولايته للخلافة بعد وفاة الرسول، ويحتجّ لذلك بحجج كثيرة ويؤلّف في ذلك المؤلّفات. وفريق ثانٍ يجعل ترتيب «الخلفاء الأربعة» في الفضل كترتيبهم في الخلافة[91]. ومن ذلك أيضًا، تردّد عبارات ذات حمولة نظرية دقيقة، مثل «الوصيّ» و«الوليّ» و«النور المسلوك» و«الإمامة» و«القائم المهدي»؛ وهي كلّها عبارات تشير إلى المرتكزات الأساسية لنظرية الإمامة عند الشيعة[92]. نضيف إلى ذلك أنّ الكثير من الإشارات الواردة في الخطبة تتفّق تمامًا مع ما وقع من أحداث سياسية بعد وفاة الرسول. فما ورد في المقطعين (2) و(4) من حديث عن «معاداة عليّ» وجعل الإمامة «ملكًا واغتصابًا»، إشارة صريحة إلى أحداث «واقعة صفّين» وما تلاها من إقصاء لآل البيت عن «حقّهم» في الولاية والإمامة.

يعني كلّ ما سبق أنّ تدوين هذه الخطبة تمّ وفق حاجات معرفية وأيديولوجية لا تطابق بالضرورة أوضاع المسلمين في أواخر حياة الرسول. ما يدفع إلى الحديث عن بنية تواصلية مزدوجة في هذه الخطبة، بنية أولى رسمنا عناصرها الأساسية استنادًا إلى أهمّ المؤشّرات التي يَفي

بها نصّ الخطبة، وبنية ثانية موازية يمكن أن نرسم عناصرها استنادًا إلى المؤشّرات التي كنّا نذكرها:



إنّ ما يفرض علينا الحديث عن بنية تواصلية مزدوجة، فضلًا عمّا قدّمناه من ملاحظات، هو ما يمكن تسميته «وحدة الحدث الخطبي وتعدّد النصوص الدالة عليه». فممّا لا يرقى إليه الشك، في ضوء ما أجمعت عليه كتب التاريخ، قيام الرسول بخطبة في حجّه الأخير سمّاها أهل السُنّة «خطبة الوداع» وسمّاها الشيعة «خطبة الغدير». وعندما يذهب ريجيس بلاشير إلى أنّ خطبة الوداع من بين الخطب التي أثّرت تأثيرًا قويًّا في بنية الخطبة العربية، فهو يُقصي من دون شكّ الرواية الشيعية لهذه الخطبة، بل إنّه يُقصي من مجال بحثه الخطب كلها المنسوبة إلى الشيعة والخوارج «لعدم أصالتها بشكل مفضوح جدًّا»، كما يقول بلاشير[93]. وبالفعل، لا تثير خطبة الوداع الكمّ الكبير من القضايا التي تثيرها خطبة الغدير، وتبدو أكثر انسجامًا مع ما حدث في التاريخ، لكنّه التاريخ الذي روت تفصيلاته المصادر السُنّية في غالبية الأحيان. ومن ثمّة، فإنّ الأساس واحد في كيفية انتقال هذه الخطب وهذه المرويّات من طور المشافهة إلى طور التدوين.

وإذا ما قلنا إنّ خطبة الغدير تذكّرنا بالكثير من المرتكزات التي صاغها الشيعة بعديًّا في بلورة نظرية الإمامة، فإنّ خطبة الوداع تؤكّد بالخلف أهمّ المرتكزات التي صاغها أهل السنّة لبلورة نظريتهم في الخلافة. فعدم خوض الرسول في مثل هذا الموضوع وفي خطبة قال فيها: «لَعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقفي هذا»[94]، قد يكون من الدلائل القاطعة على أنّ الأمر في الخلافة موكول إلى الاختيار والشورى. لكن عندما نعرض وجهة نظر الشيعة، في هذه المسألة، قد يزعزع ذلك بعض اليقين الذي يَسِم مواقف غالبية الذين تعرّضوا لهذه الخطبة من القدامى والمحدثين. فهم يذهبون إلى أنّه «ما كان في الدين والإسلام أمرٌ أهمّ من تعيين الإمام [...] فلا يجوز أن يفارق الأمّة ويتركهم همّلًا يرى كلّ واحد منهم رأيًا ويسلك كلّ واحد منهم طريقًا لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجب أن يعيّن شخصًا هو المرجوع إليه وينصّ على واحد هو الموثوق به والمعوّل عليه»[95].

إذا ما توسّعنا في تحليل بعض المضامين السياسية لخطبة الغدير وبعض الإشكاليّات النظرية التي تستدعيها، فنحن لا نقصدها في حدّ ذاتها، بل نتّخذها دليلًا من بين دلائل أخرى على أنّ الخطبة - إن كانت تحيل على «وقائع التاريخ» وتهيمن فيها الوظيفة المرجعية - فلا يعني ذلك أنّها تعكس الحقيقة التاريخية بما هي حقيقة موضوعية تقع خارج ذوات الفاعلين في كتابة التاريخ؛ ذلك أننا لا نعتقد، مثلًا، أنّ صاحب كتاب الإمامة والسياسة، وهو من أهمّ المصادر التي جمعت خطب المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، كان مجرّد مدوّن لهذه الخطب بحسب شروط الصحة والموثوقية، بل إنّه كان يدوّن هذه الخطب بما هي أداة من بين الأدوات التي يحتجّ بها ضدّ مقالة الشيعة في الإمامة[96].

خاتمة

ألحجنا، على نحو كافٍ، على أنّ وقائع التاريخ في الفترة النبوية والفترات التأسيسية للأديان كلها عمومًا، لا يمكن التحقّق منها إلّا بالاعتماد على مرويّات ذات طبيعة شفوية، لم تدوَّن إلا بعد فترة طويلة قد تصل إلى قرون في بعض الأحيان. ومهمة الباحث أن يرجّح بين هذه المرويّات التي يتأثّر مدوّنوها بانتماءاتهم المذهبية وميولاتهم السياسية. ولا يعني الترجيح عندنا الفصل بين «الحقّ» و«الباطل» من المرويّات، فتلك مهمّة الدُّعاة ورجال الدين، بل محاولة الحفر في تكوّنها وتحليل الوظائف التاريخية والأيديولوجية التي اضطلعت بها. لهذا السبب، استبعدنا فكرة «الحقيقة التاريخية»، وتحدّثنا عن «الحقيقة الثقافية» التي تجسّدها خطابات لا تنقل الواقع إلا بالقدر الذي تعيد بناءه. وتتمّ إعادة البناء، في الكثير من الأحيان، بطريقة غير واعية، لأنّها - ببساطة شديدة - آلية أساسية من آليّات الكتابة وحفظ «الوقائع». ويمكننا، في هذا الصدد، الإحالة إلى ما يسمّيه نقّاد الأدب «خطاب السيرة الذاتية» (أو «الرواية الترجذاتية» Le Roman autobiographique)، وهو جنس من أجناس الخطاب السردي تتقلّص فيه مساحة التخييل إلى حدّ بعيد؛ إذ يقتصر الكاتب على رواية أحداث الطفولة، فالشباب، فالكهولة بأسلوب «رشيق»، «ممتع»، من دون الخروج عن الوظيفة المرجعية للغة. ومن خلال دراسات معمّقة لنماذج كثيرة من هذا النوع الأدبي، نتبين أنّ نصيب التخييل يزيد كثيرًا على ما نتوهّم، وأنّ كتّاب السيرة الذاتية يتمثّلون الماضي، ماضي طفولتهم وشبابهم، بعقل الشيخ أو الكهل؛ أي إنهم يتمثّلون الماضي البعيد القديم بوعي قريب «جديد»

مكتمل، يفقد فيه الكاتب عفوية الطفل واندفاع الشاب ونزواته، فتعكس الكتابة، وهي تتناول الماضي، هواجسَ الحاضر أو بعض هواجسه.

ذلك ما تمّ تحديدًا حين نقل المحدّثون والمؤرخون خطابات كثيرةً، وحين كتبوا «سيرة الإسلام المبكّر»، فضخّموا وحذفوا وأضافوا وعدّلوا حتى يكون المنقول منسجمًا مع ما استقرّ في الأذهان من حقائق. وإنّ عمليات التضخيم والحذف أو الزيادة لا يقوم بها فردٌ واحد، ولا تحدث في زمن واحد بالضرورة، بل إنّ العملية خاضعة لسيرورة قد تدوم وقتًا طويلًا.

هذه المقدمات والآراء كلها أردناها مرتكزًا للبرهنة على ما يأتي:

أولًا: إنّ الخلافات التي تبدو جوهريةً بين السُنّة والشيعة لا تعود إلى اختلافات جوهرية بين فرقة مؤمنة وأخرى ضالّة، أو فرقة ناجية وأخرى منحرفة، بل إلى اختلاف طرائق التمثّل لعصر النبوّة وطرائق النقل، فالتدوين، فالتأويل لبعض الخطابات التأسيسية للفكر السياسي عند هذا الفريق أو ذاك.

ثانيًا: إنّ الخلافات الراهنة التي بلغت درجات غير مسبوقة من التوتر بين السُنّة والشيعة، تحرّكها - من دون شكّ - عوامل جيوسياسية لا تخفى على المتخصّصين. لكن، لا نظنّ أنّ هذه العوامل وحدها قادرة على تفسير هذا التوتر كله. وصدق الشهرستاني حين قال: «يمكن أن نقرّر في زمان كلّ نبي ودور صاحب ملّة وشريعة أنّ شبهات أمّته في آخر زمانه ناشئة من خصماء أوّل زمانه». وحين يصرح رئيس وزراء العراق نوري المالكي (2006-2014)، في محاولته تفسير ما ظلّ يدور في بلاد الرافدين من تطاحن سياسي، بالقول «الذين قتلوا الحسين لم ينتهوا بعد [...] والحسين بلون آخر ما يزال موجودًا [...] إذن أنصار يزيد وأنصار الحسين، مرَّة أخرى وعلى طول الخطّ يصطدمون في مواجهة شرسة عنيدة، وهذا يعطينا رؤيةً بأنّ الجريمة التي ارتكبت بحقّ الحسين لم تنته»[97]، فلا يمكن أن يؤكد ذلك أهمية الفرضية التي انطلقنا منها في دراستنا هذه، والتي فصّلنا القول فيها تفصيلًا في المبحث الأول منها. ومن بين الاستعارات الدقيقة التي تعبّر عن وجهة نظرنا في الموضوع، ما ذهب إليه ابن الأثير صاحب كتاب المثل السائر؛ حين تحدّث عن الطبع في تفسير قدرة الشاعر والناثر على نظم الشعر وتحبير الخطب والرسائل، وشبّه ذلك بالنار الكامنة في الزناد، فقال: «ومثل ذلك كمثل النار الكامنة في الزناد والحديدة التي يُقدح بها، ألا ترى إذا لم يكن في الزناد نار لا تفيد تلك الحديدة شيئًا». وبطبيعة الحال، لا علاقة بين السياق الذي تحدّث فيه ابن

الأثير والسياق الذي يشغلنا، لكنّ وجه الشبه مهمّ في تأكيد أنّ «الرواسب الكامنة» في الثقافة والمذاهب ستظلّ فاعلةً، وفي انتظار أيّ شيء يحرّكها لأسباب داخلية أو خارجية، ما دامت الحالة «المعرفية» والثقافية والدينية على ما هي عليه.

ثالثًا: إنّ المثقف مقصّر بوجه عامٍّ. كما أنّ مؤسّسات البحث، بوجه خاصٍّ، مقصّرة إلى أبعد حدّ في أداء الدور الذي يفترض أن تقوم به. فمن المهم أن تُعقد الملتقيات والمؤتمرات لتدبّر أمر الصراع الطائفي بكثير من العمق والرصانة، لكن من المهم أيضًا أن تصبح هذه المعرفة شبه «العلمية» أمرًا متاحًا لأوسع القراء والأفراد. فأمام هذا الكمّ الكبير من الخطابات المذهبية والكلامية «غير المتسلحّة» بمعرفة عالِمة ومنهجية تشتمل على الحدّ الأدنى من الموضوعية والروح العلمية، نعتقد أنّ التوتر بين مكوّنات المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة، سيستمرّ ويطول. وفي هذا السياق، من الضروري دعم جهد المفكرين والمثقفين، والسياسيين أيضًا، بجهد المشرّعين ورجال القانون في تطوير دساتيرنا وتشريعاتنا في ما يخصّ تحجير إشاعة الخطابات التي فيها دعوة صريحة أو ضمنية إلى الكراهية والتقاتل والصراع المذهبي والطائفي.

رابعًا: إنّ عبارة «الشيعة العرب»، وإن كانت من الناحية الدلالية - وحتى السياسية - ضربًا من التخصيص الذي يميّزها من الشيعة عمومًا والشيعة الإيرانيين خصوصًا، لا يمكن من الناحية الفكرية والثقافية والعقائدية، على نحو خاص، فصلها عمّا يدور في الأوساط الشيعية غير العربية من نشاطات ورهانات وتحركات. ويذكّر هذا الأمر بموقف المسيحيين العرب في القرن التاسع عشر حين كانوا يَعُدّون أنفسهم معنيين بما دار في أوروبا المسيحية من إصلاح ديني وتطور سياسي وهو ما تعكسه كتابتهم؛ على غرار فلسفة النشوء والارتقاء لشبلي شميل، وابن رشد وفلسفته لفرح أنطون، وغير ذلك من أمثال هذه الكتابة.

من الطبيعي، في رأينا، أن تكون آفاق الحلّ البعيد متمثِّلة بالعمل على علمنة المجتمعات العربية والإسلامية، وتحديث مؤسّساتها الدستورية والسياسية، وتحقيق نقلتها من مجتمعات «شبه سلطانية» - بالنسبة إلى بعضها على الأقل - إلى مجتمعات حديثة تُحدَّد فيها هوية الفرد بمواطنيّته، لا بانتمائه المذهبي والطائفي.

المراجع

1- العربية

الإباضي، ابن سلام. كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين. تحقيق فيرنر شفارتس والشيخ سالم بن يعقوب. قيسبادن: دار فرانز شتايز، 1986.

ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد. شرح نهج البلاغة. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط 2. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1967.

ابن أحمد، الخليل. كتاب العين. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. القاهرة: مكتبة الهلال، [د.ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن. المقدمة. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله. الشفاء: المنطق، 6 الجدل. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1965.

ابن عبد البر النمري القرطبي، أبو عمر. جامع بيان العلم وفضله. تحقيق أبي الأشبال الزهيري. الدمّام: دار ابن الجوزي، 1994.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. العقد الفريد. تحقيق عبد المجيد الترحيني. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

ابن العربي الإشبيلي المالكي، أبو بكر. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. تحقيق محمد عبد الله ولد كريم. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.

ابن هشام، محمد عبد الملك. السيرة النبوية. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. ط 2. بيروت: دار الجيل، 1998.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. إعجاز القرآن. تحقيق السيد أحمد صقر. ط 5. القاهرة: دار المعارف، 1997.

بلاشير، ريجيس. تاريخ الأدب العربي. ترجمة إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998.

بن عبد الجليل، المنصف. الفرق الهامشية في الإسلام: بحث في تكون السّنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها. تونس: مركز النشر الجامعي، 1999.

بوبر، كارل. بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي. ترجمة عبد الحميد صبرة. بيروت: دار الساقي، 1991.

بيضون، أحمد. «مُصْطلَحا طائفة' و'طائفيّة': ترسيمٌ لنَسَبهما الدلالي على نيّة المترجمين». مجلة بدايات، العددان 3-4 (خريف 2012 - شتاء 2013).

تغلات، زهير. الفكر السياسي الإباضي. تونس: الدار التونسية للكتاب، 2014.

الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. ط 3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

______. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل، [د.ت.].

الجزائري، نعمة الله بن محمد الموسوي. الأنوار النعمانية. تحقيق محمد علي القاضي الطباطبائي. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2010.

جعيّط، هشام. الفتنة الكبرى. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة، 1991.

جنّوف، عبد الله. عقائد الشيعة الاثني عشرية، وأثر الجدل في نشأتها وتطورها حتى القرن السابع من الهجرة. بيروت: دار الطليعة، 2013.

حاجي خليفة، مصطفى . كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد: مكتبة المثنى، 1941.

حاش، عبد الرزاق عبد الله. علم مقارنة الأديان من منظور إسلامي. ماليزيا: منشورات الجامعة الإسلامية، 2012.

خطب الرسول. جمع محمد خليل الخطيب. القاهرة: دار الفضيلة، 1983.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق أحمد فهمي محمد. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

الشيباني، أبو عمر إسحاق بن مرار. كتاب الجيم. تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1974.

صفوت، أحمد زكي. جمهرة خطب العرب. ط 2. بيروت: دار صادر، [د.ت.].

الطبرسي، أحمد بن علي. الاحتجاج. قم: منشورات الشريف الرضي، 1960.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1967.

عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. تونس: دار الجنوب للنشر، 1993.

عبد اللطيف، كمال. التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

العثيمين، محمد بن صالح. عقيدة أهل السنة والجماعة. ط 4. الرياض: المكتب التعاوني للدعوة والإرشاد بسلطانة، 2005.

عمامو، حياة. أصحاب محمد. تونس: دار الجنوب للنشر، 1996.

القاضي، محمد. الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية. تونس: منشورات كلية الآداب منوبة، 1988.

القاضي، وداد. «نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكّرة». مجلة الحياة الثقافية. العدد 54. 1989.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. التذكار في أفضل الأذكار. تحقيق أحمد بن محمد الصديق المغربي. القاهرة: مكتبة الخانجي، [1936].

القلقشندي، أحمد بن علي. صبح الأعشى. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1922.

الكاتب، أحمد. تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه. ط 2. بيروت: دار الجديد، 1998.

كاشف الغطاء، هادي بن عباس، مستدرك نهج البلاغة. بيروت: منشورات دار الأندلس، [د.ت]..

لاكوست، إيف. العلامة ابن خلدون. ترجمة ميشال سليمان. بيروت: دار ابن خلدون، 1974.

مبارك، زكي. النثر الفني في القرن الرابع. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1934.

المصري، جمال الدين بن نباتة. شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، دار الفكر العربي، 1964.

معجم الإباضية. سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2008.

منّاع، هاشم سالم. في بحث مطوّل بعنوان خطبة الرسول في حجة الوداع. ط 2. بيروت: دار الفكر العربي، 2001.

النص، إحسان. الخطابة العربية في عصرها الذهبي. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1969.

والتر، أونج ج. الشفاهية والكتابية. ترجمة حسن البنّا عز الدين. سلسلة عالم المعرفة؛ 182. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994.

اليعقوبي، أبو العباس أحمد بن أبي يعقوب. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر، 1960.

2- الأجنبية

Causeret, Charles. Etude sur la langue de la rhétorique et de la critique littéraire dans Cicéron. Paris: Librairie Hachette, 1886.

Chelhod, Joseph. «Ethnologie du monde arabe et Islamologie.» L'Homme. vol. 9. no. 4 (1969).

Durant, Gilbert. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale. 10ème éd. Paris: Dunod, 1987.

Lenoir, Frédéric. Petit Traité d'histoire des religions. Paris: Plon, 2008.

Ricœur, Paul. «L'Ecriture de l'Histoire et la représentation du passé.» Annales HSS. vol. 55, no. 4 (Juillet-Aout 2000).

الفصل الثاني
إشكالية السرديات العثمانية والغربية عن
«الشيعة العرب»: الهندسة الاجتماعية وسياسة التدامج والفصل
في العراق العثماني المتأخر ...... نهار محمد نوري

مقدمة

يتتبع البحث السرديات العثمانية (التركية) والغربية ودورها في توثيق إشكالية «العلاقة والنظرة» تجاه «الشيعة العرب» في العراق خلال الحقبة العثمانية المتأخرة تحديدًا. وتنطلق فرضية البحث المحورية من خلال تتبع تلك السرديات الوثائقية والأكاديمية على حدٍ سواء؛ ومعالجة تعميماتها وفرضياتها وكشف المدلولات المنهجية والتأريخية المتّبعة في عملية «تأرخة الحقبة العثمانية» في العراق من جهة، وإبراز السياسات الفوقية العثمانية ودورها ومنهجيتها في إيجاد سياسة التدامج واتّباعها والفصل تجاه الرعايا العرب في العراق من جهة أخرى.

إنّ واحدة من أبرز تلك الإشكاليات المنهجية التأريخية المتعلقة بالعراق خلال العهد العثماني هي الخوض في تعقّب «مفهوم الهندسة الاجتماعية» وتحرّي توظيفات هذا المفهوم داخل إطار المنهج التأريخي. وبما أنّ البحث يتمحور حول علاقة العثمانيين (بوصفهم حكّام ولايات العراق الثلاث: الموصل وبغداد والبصرة) ونظرتهم وسياساتهم تجاه الشيعة العرب في العراق العثماني، كان لا بد من توظيف تلك الأدوات المنهجية الاجتماعية - التأريخية في هذا البحث.

في الواقع، يتمحور جزء كبير من مفهوم الهندسة الاجتماعية حول آلية «ضبط» المساعي الموظفة خلف هذا الضبط بغية المساهمة في جهد التأثير في مواقف وسلوك اجتماعية محددة بعينها. ولهذا، كان كثير من الدول والجهات السلطوية، ولا يزال، يلجأ إلى هذه السياسة، بشتى الذرائع، في

سبيل تأكيد سطوته وتفوّقه. وضمن هذا الإطار، قامت إحدى أدوات مفهوم الهندسة الاجتماعية، أو ما يعرف بـ «استراتيجية التخطيط الاجتماعي» التي اتّبعتها الدولة العثمانية، على منهج تنظيم المجتمع العثماني، لإزالة ما اعتقدت أنّه مشكلات وتناقضات فيه وربطه بالمحصلة النهائية بالأيديولوجيا السائدة؛ وبمعنى أكثر دقة، ربط المجتمع العثماني عقائديًا بالأيديولوجيا الحاكمة الممثلة بالمذهب السُنّي الرسمي.

يتركز هذا البحث في الأساس على العراق في العهد الحميدي بوصفه نموذجًا معياريًا، إلا أنّ ذلك لا يمنع، بأي حال من الأحوال، من العودة إلى الخلفية التأريخية، ولو لمامًا، لتغطية بعض جذور السياسات وأنماطها. والمعروف أنّ العهد الحميدي في العراق شمل الفترة بين عامي 1876 و1909، وشهد جملة من المتغيرات في علاقة السلطنة برعاياها في ولايات العراق العثمانية، وكان نمو علاقة متخلخلة بين الطرفين والنزعة الشكّية تجاه مكون «الشيعة العرب» في العراق من أبرز تداعيات تلك العلاقة. ولهذا في خضم هذه العلاقة «غير المستقرة» يمكن تلمّس نوع من المحاولات الحثيثة لتكريس سياستين مهمّتين: سياسة التدامج (أو التكامل) وسياسة الفصل (أو ما يُعرَف بالعزل).

أولًا: نظرة العثمانيين إلى العشائر و«الشيعة العرب»: جذور الاستقطابات والسياسات

بلغ اهتمام الدولة العثمانية بالرعايا العرب ذروته مع إطلالة العهد الحميدي؛ إذ أقنعت التجربة المتمخضة عن أزمة البلقان ومعاهدة برلين (1875-1878)، وخسارة الدولة العثمانية بعضًا من خُمس أراضيها وخمس سكانها[98]، السلطانَ عبد الحميد الثاني بما تمثّله الحركات الوطنية الانفصالية من تهديد لديمومة السلطنة. ولهذا، سعت للحيلولة دون انشقاق المجموعات العرقية من خلال اتّباع سياسة فرض الهويات من فوق. وتمثّلت تلك الهويات بالنزعة الوطنية العثمانية المستمدة من مفهوم التنظيمات، أو ما يُعرف بـ «العثمنة»، والدعاية الحميدية إلى رابطة الجامعة الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، لم تجذب تلك الأيديولوجيات العابرة السلطة الوطنية أبناءَ العشائر والقبائل الذين رأوا أنّ بنى مجتمعاتهم لا تخضع للتقييد وبعيدة كل البعد عن تلك الهويات[99].

ألقى البناءُ العشائري الذي خضع له المجتمع العراقي في القرن التاسع عشر وما قبله بظلاله في رسم أبعاد نظرة العثمانيين إلى مكوّنات هذا المجتمع وتقويمه، حيث اتّسمت نظرة العثمانيين تجاه العشائر بالشك العميق؛ إذ دَرج موظفو العاصمة العثمانية والولايات على استخدام أوصاف الذم والاستخفاف بحق العشائر وأبنائها، إلى درجة أنّهم كانوا يرونهم «غارقين في الجهالة»، وذوي «سلوك همجي وغير متحضر». وبرزت الألفاظ التي تنمّ على الانتقادات الثقافية، مثل لفظة «جهل» (Cehl) التي عكست الإشارة الضمنية المحددة بالعيوب المصاحبة لأداء الشعائر الدينية، ولفظة «وحشي» (Vahşet) للإشارة إلى تدنّي التطور الحضري لدى المجتمعات البدوية. وعَكَس كلا الانتقادين الأولويات المتّبعة في ذلك الوقت، بالتشديد على دور السلطان الديني بوصفه خليفة، وعلى الإصلاحات التحديثية التي تبنّتها السلطنة. وكان تركيز السلطة بيد الدولة من أبرز أهداف هذه الإصلاحات؛ إذ مثّلت القبائل البدوية في حد ذاتها صعوبات جمة أمام مشروع تركيز السلطة بيد الدولة؛ ولم يقدّر للمجتمعات المتنقلة أن تدخل ضمن فلك مطالب الدولة المتمثلة بدفع الضرائب والخدمة العسكرية[100].

ساهم امتزاج المؤثرات الطائفية/القومية في الصراع العثماني - الإيراني للسيطرة على العراق، فضلًا عن تغلّب الطابع العشائري وبنيته المعقّدة على الواقع السكاني، في فرض واقع مركب، أجّج حدة النزاع، وانعكس في المحصلة على مسألة تقويم الإرث العراقي عبر بوابة البعد الطائفي. وأشار الباحث التركي سليم درينغل، في معرض تقصّيه وتقويمه النزاع العثماني المناهض للتشيّع في العراق الحميدي، إلى أنّ زيادة هيمنة التشيّع الاثني عشري في إيران، ابتداءً من القرن السادس عشر بالتزامن مع إحكام السيطرة العثمانية على مراكز التعليم الشيعية الرئيسة في بغداد والنجف وكربلاء والكاظمية، أذكت النزاع العثماني - الإيراني وجعلته ذا طابع ديني مر[101]. وكان العراق (العثماني)، في الواقع، بؤرة الاستقطاب القومي - المذهبي؛ وبمنزلة الجبهة الرئيسة للنفوذ العثماني السُنّي ونزعة التشيّع الصفوية/القاجارية. فتقليديًا، كانت بوتقة نزعة التشيع الاثني عشري قد ابتدأت منذ القرن السادس عشر، حينما قام الشاه إسماعيل، من العراق، بدعوة علماء الشيعة الأساسيين، وفي إثر اعتماده التشيّع الاثني عشري الدين الرسمي للدولة في إيران في عام 1501[102].

ثانيًا: المتخيل العثماني والغربي عن المحيط العربي:
«الطابور الخامس والجيب الإيراني المفترض»

درج الكثير من السرديات والأدبيات العثمانية والغربية على تناول مسألة التباين المذهبي في العصر الحديث، واعتناق غالبية عرب العراق التشيّع الاثني عشري بوصفه «تهديدًا» بالغ الخطورة يقوّض وجود الخلافة العثمانية وهيبة مقامها، ولا سيما في ولاية بغداد؛ فمنذ تأسيس الدولة الصفوية في إيران عام 1501، كان ثمة نزاع وتنافس مستمران بين العثمانيين والصفويين للسيطرة على ولاية بغداد التي دُفن فيها ستة من الأئمة الاثني عشر، وكانت ولاية مهمة للصفويين لسببين: أولهما ادّعاؤهم أنّهم من سلالة النبي عن طريق الإمام السابع موسى الكاظم (ت. 183هـ)؛ وثانيهما أنهم تبنّوا رسميًا المذهب الاثني عشري. ولكلا السببين، طالب الصفويون بالسيطرة على بغداد وسيلةً لتبرير سلطتهم السياسية والدينية المرتكزة على المذهب الشيعي المواجه لادعاء العثمانيين بوصفهم المدافعين الوحيدين عن المذهب السُنّي. ونتيجةً لذلك، أصبحت بغداد وضواحيها ساحة قتال بين العثمانيين والصفويين قرونًا عدة؛ ليرث من ثم العثمانيون والقاجاريون التوترات نفسها في علاقاتهما المنعكسة على بغداد خلال القرن التاسع عشر. وبالمثل، ورث هذا التوتر العراق وإيران في مراحل تاريخية لاحقة[103].

ما كانت التوظيفات التأريخية التي قام بها الباحثون الأتراك، أمثال سليم درينغل وإسماعيل صفا إستن وآخرين، بعيدة من انعكاس المتخيّل العثماني ونمطيته في تناول إشكالية تنامي التشيّع العربي في العراق عمومًا، فما كان يتناوله ويتداوله الموظفون العثمانيون والأعيان في الولايات العثمانية من شكاوى وتقارير ضد نزعة التشيّع في العراق العثماني، سرعان ما وجد له صدى في السرديات البحثية (الدراسات الأكاديمية) التركية الحديثة[104] التي راجت فيها مقولات وفرضيات على غرار «التهديد الشيعي» و«القلق» الذي اعترى السلطات العثمانية وجعلها تبحث عن حلٍ للتخفيف من حدّته وتطويعه والسيطرة عليه؛ فمثلًا، افترض إستن أنّ ثمة «تهديدًا شيعيًا» في ولاية بغداد خلال القرن التاسع عشر، وأنّ هذا التهديد جاء ليُعبّر عن حالة قلق، فيما عدّته السلطات العثمانية تشاكلًا أو تجانسًا مذهبيًا مع إيران[105].

كان التشاكل والتجانس المذهبي بين العراق وإيران من أبرز سمات التحوّل القيمي في معاملة السلطات العثمانية للشيعة العرب، ومن أعقد المعضلات التي شدّت انتباه الوسط السياسي

الحاكم وقدرته على المطاولة في النزاع المر، لإسباغ تناغم بين الهويات والمذهب الرسمي للدولة العثمانية، بما يؤدي إلى إبعاد الشيعة العرب عن السقوط في مؤثرات التمثلات الشيعية الإيرانية. وضاعف وجود عدد كبير من الزوّار الإيرانيين وغيرهم من الأجانب وتدفّقهم[106] في العراق في أثناء زيارة العتبات المقدسة أو بقائهم فيها للدراسة، مخاوفَ المسؤولين العثمانيين ورفع من عقيرة التوجّس الطائفي لديهم. لهذا، وسيرًا على نسق المقولات البحثية التركية، انساق كثير من الباحثين الغربيين أيضًا وأشاعوا في بحوثهم مسألة تنامي التشيّع في العراق نتيجةً لما عدّوه امتزاجًا وتماثلًا بين الإيرانيين القاطنين في العراق والمكوّن الشيعي العربي[107]. وتجلّت تلك الكتابات، على سبيل المثال، عند تناول حادثة القضاء على تمرد كربلاء العثمانية في عام 1843؛ تلك الحادثة التي جاءت بسبب ابتعاد كربلاء عن الاندماج السوسيوثقافي مع الدولة العثمانية وسيادة القوى المحلية واكتفائها ذاتيًا، وما نجم عن ترابطات الوسط الشيعي العربي تنظيميًا وعقائديًا مع بعض القادة الإيرانيين القاطنين وجاليتها في المدينة، وانعكاس العلاقات والروابط الوظيفية على مسيرة العلاقات السياسية العثمانية - القاجارية[108]. وحمّل نجيب باشا، والي بغداد خلال الفترة بين عامي 1842 و1850، السلطات السابقة مسؤولية انتشار التشيّع في هذه الولاية، وحذّر البابَ العالي من أنّ ثُلثي الولاية سيُصبح شيعيًا، وأشار أيضًا إلى أنّ مراسم التعزية التي كانت تقام في السابق في السراديب سرًا أخذت تُقام علنًا في ظل حكم الوالي السابق علي رضا باشا (1831-1842). ونظرًا إلى كون الأخير من معتنقي الطريقة البكتاشية، مال إلى الشيعة. ولم يكتفِ الوالي العثماني بتهويل مخاوفه، بل انبرى إلى القول إنّ ذلك الأمر سيشجع الشيعة في ولاية بغداد[109] على تفعيل دورهم ومكانتهم المؤثّرين.

بُنيت إشكالية الدراسات المتعلقة بالشيعة العرب خلال العهد العثماني على تعليل إرهاصات ذلك التحوّل في البنى القيمية الولائية والقدرة على الانسلاخ من الحاضنة العثمانية، عبر التشديد على فكرة أنّ ولايات العراق هي في الواقع ولايات حدودية[110]، الأمر الذي جعلها بمنأى عن المؤثرات العثمانية، ولا سيما المؤسسة الدينية الرسمية، بسبب بعدها الجغرافي عن العاصمة العثمانية. وفرض هذا الواقع على الشيعة العرب التأثر بمؤثرات خارجية اقتصادية - دينية. يشرح إستن وإسحق نقّاش كيف ساهمت التبرّعات الهندية (عبر وقفية أوَد) للعتبات المقدسة منذ نهاية القرن الثامن عشر في تغلغل رأس المال الخارجي وما صاحبه من مؤثرات دينية - عاطفية تخالف الهوية العثمانية. وكان تأثير هذه التبرعات في السكان الشيعة وولاية بغداد عميقًا جدًا؛ فمن خلال

تدفّق الموجة الأولى من أموال الهند، افتُتحت في عام 1793 قناة، دُعيت «القناة الهندية»، سرعان ما أحاط بها السكان. ونتيجةً لذلك، أصبحت العشائر العربية منفتحةً أمام دعاية العلماء الشيعة، ما عجّل في المحصلة بتشيُّعها[111].

كانت كربلاء نموذجًا ومحكًّا لمدى صمود هوية الشيعة العرب في خضم المعترك العثماني - القاجاري. وكثيرًا ما ألقت مقوّمات التمازج والتثاقف المذهبي مع إيران بظلالها على معطى التعامل معها وفقًا لآلية التبعية التي كرّستها الدولة العثمانية، أو حاولت أن تكرّسها. ولهذا، حاولت كربلاء وسط هذه التجاذبات المعقّدة أن تكيّف وضعها واستقلاليتها الخاصة. وكانت أحداث التهديدات الخارجية، مثل الهجمات الوهابية، قد دفعت إيران إلى الانخراط في شؤون العتبات المقدّسة على نحو مباشر. كشف نامق باشا، المبعوث العثماني المرسل للتحقيق في حادثة كربلاء في عام 1842، عن أنَّ الأهالي في كربلاء ناشدوا الشاه فتح علي شاه (ثاني شاهات فارس القاجاريين، حكم بين عامي 1797 و1834) لمساعدتهم في صد هجمات الوهابيين. واستجابةً لنداء المساعدة هذا، أرسل فتح علي شاه 300 جندي إلى كربلاء لحماية المدينة[112]. وأشار نامق باشا في عام 1843 إلى أنّ أحد زعماء العصابات في كربلاء، المدعوّ محمد علي خان الشاهد على حادثة كربلاء في عام 1842، هو أحد أبناء أولئك الجنود. وبعد عامين أو ثلاثة، قام فتح علي شاه بقطع رواتبهم. ونتيجة لذلك، استقر بعضهم في المدينة، في حين رحل آخرون إلى أماكن أخرى. وأشار نامق باشا إلى أنّ محمد علي خان ذهب إلى طهران قبل بضعة أعوام من وفاة الشاه، بغية الحصول على فرمان ينص على الحماية الطوعية على المدينة، وهذا ما تم؛ إذ منحه الشاه ذلك الفرمان، وأعاده إلى كربلاء[113].

أفضت سلسلة الأحداث وتفاعل العلاقات في الوسطين العراقي (العثماني) والإيراني (القاجاري) إلى بروز تعميمات في الدراسات التركية والغربية تؤكد تشاكلات بنيوية في الهوية الطائفية في كربلاء. وخَلُص إستن ونقّاش وغيرهما من الباحثين إلى القول إنّه على الرغم من أنّ الهجمات الوهابية كانت غير مباشرة، فإنها ساعدت في إيجاد حكم «شبه ذاتي» في كربلاء، وعززت في المحصلة الهوية الشيعية في المدينة. وفضلًا عن ذلك، أشار الوالي نجيب باشا إلى أنّ كربلاء أصبحت، تحت سيطرة العصابات الشيعية، مثالًا لباقي مدن العتبات[114]. وأدّى ذلك التطور المُفضي إلى بروز الهوية المذهبية في الجغرافيا العراقية العربية إلى تكريس فجوة التباعد بين العشائر العربية والمؤسسة الرسمية العثمانية. ولهذا، ما كان من المستغرب أن روّج باحثون أتراك وغربيون لفكرة بروز «الجيب الإيراني المستقل ذاتيًا» في كربلاء، على نحو ما يصف حامد الگار

في كتابه الدين والدولة في إيران 1785-1906[115]، ويشير خوان كول وموجان مومن عن نظرة المسؤولين العثمانيين تجاه كربلاء بأنها لم تتعدَّ أن تكون «جيبًا إيرانيًا» أو «طابورًا خامسًا محتملًا»[116]. وانساق خلفهم الباحث التركي أبو بكر جيلان[117].

قادت الهجرة لطلب التجارة أو الدراسة في الحواضر الدينية والرغبة في التقرّب من المراقد المقدّسة إلى إحداث امتزاج سكاني، أدى إلى الشعور بوجود غلبة للعنصر الأجنبي على حساب المكوّن الشيعي العربي. واستغل العلماء الفرس الذين هاجروا إلى العراق انعدامَ الاستقرار في البلاد، بسبب صعود المماليك في عام 1747، وما تلا ذلك من حكم العراق حكمًا عثمانيًا غير مباشر دام حتى عام 1831. ففي كربلاء والنجف، تمكّنت العوائل الدينية الفارسية من أن تطغى على العلماء العرب، ونجحت في السيطرة على الدوائر الدينية. وانتهى الصراع بين العلماء «الإخباريين» التقليديين والعلماء «الأصوليين» العقلانيين بشأن منهجية الفقه الشيعي بانتصار «الأصوليين». وكان كثير من «الأصوليين» فرسًا، وصلوا إلى العراق بين عامي 1722 و1763، واحتلوا مواقعهم المتقدمة داخل المؤسسة الدينية الشيعية في العراق بعد انتصارهم[118]. وما أجج توتر العلاقة مع السلطة الحاكمة، خلال عملية الامتزاج هذه، وجعل «الشيعة العرب» في موضع صعب، تزامنُ تلك الهجرات مع انخراط المماليك والعثمانيين في صراع دائم مع البدو الرعاة الشيعة من العرب في الجنوب، لكونهم دافعي ضرائب معاندين وغزاة متكررين لأجل الاغتنام للمستوطنات المستقرة[119]. ونتيجة لتراكم عملية التمازج وما أسفرت عنه، انتسب سكان مدينة كربلاء، جزئيًا، إلى العشائر العربية الشيعية من جنوب العراق، التي غالبًا ما أبدت استياءها من الحكم العثماني، واستقر التجار والأعيان الإيرانيون في النجف وكربلاء. وكان كثير منهم في كربلاء قد حافظ على زيّه الوطني المميز ومعرفته وولائه السري لإيران[120]؛ الأمر الذي ساهم في تعقيد العلاقة وتكريس النظرة السلبية إلى المسؤولين العثمانيين إزاء ذلك الاختلاف المركب «القومي - المذهبي» الجديد في الفضاء العربي.

أخمدت الدولة العثمانية تمردَ كربلاء، حينما اجتاحت قواتها المدينة في كانون الثاني/يناير 1843، إلا أن المفارقة التي تحققت بعد تحطيم سطوة العصابات العربية ورجالات زعاماتها من العرب والإيرانيين، تمثّلت بازدياد النفوذ الإيراني حتى حلول القرن العشرين؛ إذ سيطر الفرس على غالبية النشاط الاقتصادي - الاجتماعي والديني في كربلاء[121]. ولهذا، ما كانت العملية التدرّجية

لنمو الوجود الأقلوي - الأجنبي في المحيط العربي الشيعي في المدن المقدّسة (النجف وكربلاء) مقتصرةً على الطابع الديني الذي فرضته الدراسة في العتبات المقدّسة، بل شمل الوجود الأجنبي أيضًا وجود جالية أجنبية (إيرانية) مؤثرة، شيّدت أواصر تلاحمها من خلال تمازجها المذهبي - الاقتصادي (الميليشياوي) مع العرب الشيعة. ولهذا، يشير كول وممن، في معرض عرضهما الطبقات والفئات المكوّنة للمجتمع الكربلائي مثل العمال والتجار شبه المهرة والباعة المتجولين وأصحاب المحلات الصغيرة، إلى أنّ كثيرًا من هؤلاء كان من الإثنية الإيرانية، وتتشاكل جذورهم الثقافية وانتماءاتهم الطبقية الاجتماعية مع نظرائهم في إيران؛ ويُطلَق عليهم بالفارسية «پيشه وَران»، أي الحرفيين. وكان حرفيو كربلاء يمثّلون بحق المكافئ الأوروبي لمصطلح «قليلي الأهمية»، أو ما يعرف بـ «طبقة عامة الشعب» (العوام). وشوهد كثير من هؤلاء الحرفيين، بالملبس الإيراني، في أثناء المعركة التي دارت في كربلاء للقضاء على المتمردين[122] وزعاماتهم من اللوتية[123].

في الواقع، تعدّ مآلات أحداث كربلاء وقمع تمرّدها في عام 1843، وهي المدينة الحدودية المؤثرة في الوسط الشيعي العراقي، واحدًا من الأمثلة التي جذّرت عملية الاستقطاب الطائفي في البنى العقلية العثمانية، وأوجدت في المحصلة تكريسًا ممنهجًا لمفهوم «الطائفية السياسية». وعلى الرغم من أنّ العثمانيين قضوا على ما دعته الدراسات التركية والغربية «الجيب الإيراني المحتمل»، وطردوا زعامات اللوتية (الإيرانية) ورجالاتها وقتلوهم، أدّت التغييرات التي أحدثها العثمانيون، ولا سيما تلك التي تتعلق بفرض الهوية (المذهبية) على السكان في داخل النسيج الشيعي العربي، إلى إيجاد حالة من الاستياء المتبادل بين الطرفين ومشاعر الخوف الشديدة؛ إذ انصبّت سياسة الوالي نجيب باشا، مباشرةً بعد دخوله كربلاء، على تعيين حاكم سنّي على المدينة، وأعلن أنّه في صدد تعيين قاضٍ سُنّي مساعد في كربلاء، منسجمًا مع ما يرتئيه القاضي السُّني في بغداد، الذي سرعان ما ترجم على أرض الواقع بتولّي القضاة السُّنة النظر في جميع الدعاوى القضائية، بل حتى في حالات شملت وجود طرفين من الشيعة في كربلاء. وعلى نحوٍ مماثل، عيّنت الحكومة واعظًا سنيًّا لأداء الخطب بعد صلاة الجمعة وإزجاء البركات على السلطان العثماني؛ الأمر الذي دفع إلى هروب الآلاف من الشيعة العراقيين، قاصدين إيران للبحث عن ملاذ آمن[124].

دفعت الأوضاع المأساوية التي شهدتها المدينة المقدّسة رجال الدين الشيعة، حينما أقلقهم ما نجم عن الكارثة والوضع الجديد المتمثل بالحكومة العثمانية المتشددة، إلى ممارسة «التقية»، فألغوا

إقامة صلوات الجمعة الجماعية، وتوقّف الشيعة عن إسبال اليدين في أثناء الصلاة، وبدؤوا يتّبعون طريقة أهل السُنّة بوضع اليد اليمنى فوق اليسرى، تظاهرًا بالتوافق معهم؛ بل تميزت شعائر شهر محرم بأنّها كانت خافتة وتمارس على نحوٍ سري للغاية.

أدّت أنباء الهجوم إلى إحداث شعور بالإحباط لدى باقي الشيعة في العراق[125]. عمومًا، وفي الوقت الذي تكرّست تجليات النزعة العثمانية الفوقية في فرض الهويات على المحيط الشيعي العربي، أخفق العثمانيون في الحد من إمكان ظهور كربلاء والنجف بوصفهما قاعدتين لإشاعة المذهب الشيعي في العراق منذ أواخر القرن الثامن عشر. وكان لهذا الأمر، في حد ذاته، أبلغ الأثر في انضواء العشائر العربية لمؤثرات هاتين المدرستين الدينيتين في وسط العراق وجنوبه[126].

ثالثًا: تدامج أم فصل للهويات؟
التعليم والغايات المواربة

حاولت الدولة العثمانية حثيثًا تكريسَ توجّهاتها الرسمية وفقًا لسياسة التحديث التي اتّبعتها في سلك التعليم منذ عهد التنظيمات (1839-1876) وما تلاها، بغية نقل المجتمع العثماني من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث. وعلى الرغم من ذلك، حمل مشروع تحديث الحقل التعليمي في ممارساته على أرض الواقع طابعَ التعقيد والتناقض، بسبب ما اعترى عملية تطبيقه من مزاوجة الوجهين الإسلامي والغربي في آن واحد[127]. وفي الوقت الذي كانت الدولة العثمانية تسعى لنشر أيديولوجيتها الرسمية في مؤسساتها التعليمية في الولايات العراقية، كان باعث الاختلاف والهوية المذهبية (في المدن المقدّسة بالذات) حاجزًا جوهريًا أرّق المسؤولين العثمانيين، وجعلهم يتنبّهون إلى ضرورة بذل جهد أكبر لتثبيت أركان التعليم الرسمي وتفعيله في سبيل وقف زحف التشيّع بين السكان وتقليصه إلى أقصى مدى.

ارتبط ذلك الباعث، جزئيًا، بالقدرة الاستقلالية التي تمتّع بها المجتمع الشيعي العراقي في وسط العراق وجنوبه. ونجمت تلك القدرة عن الانعتاق من التمويل الرسمي الحكومي في المدارس التي وقعت تحت إشراف الشيعة العرب أو الأجانب (الفرس والهنود)؛ إذ كان العلماء الفرس، بحلول منتصف القرن التاسع عشر، يسيطرون على القسم الأعظم من الأموال الخيرية والمدارس الشيعية، مكتسبين بذلك سطوة عظيمة في تعاملهم مع الحكومات العثمانية والقاجارية على السواء، وكذلك مع

السكان المحليين[128]. وفرض هذا الواقعُ سياسة خاصة اتّبعها المسؤولون العثمانيون، لم تخرج من دائرة المخاوف والقلق والتردد تجاه تفعيل التعليم الأهلي من عدمه داخل المجتمع الشيعي في وسط العراق وجنوبه. واتضح ذلك، جليًا، حين بُذلت محاولات عدة في سبيل بناء مدارس شيعية في ولاية بغداد، خلال عهد التنظيمات، وقفت خلفها مجموعة من الوجهاء الشيعة من الأصول الإيرانية أو الهندية، حين قدّموا طلبات إلى المسؤولين العثمانيين في بغداد واسطنبول بهدف الحصول على إذن لبناء المدارس في المدن المقدّسة. في البدء، سُمح لبعض المحاولات بأن يرى النور، لكن، مع حلول منتصف القرن التاسع عشر، لقي سائر المحاولات الرفض. وعدّد الباحث التركي جيلان أسبابًا رئيسة وقفت خلف رفض هذه المشروعات:

• نيل الإيرانيين أراضيَ كبيرة في ولاية بغداد على نحوٍ مؤكد؛ الأمر الذي أقلق الحكومة المحلية[129].

• النظر إلى الشيعة بوصفهم طابورًا خامسًا، وهي النظرة التي خلّفتها التمردات الشيعية في أربعينيات القرن التاسع عشر (تمرد كربلاء في عامي 1842-1843)[130].

• إن احتمالية تشييد مبانٍ كهذه سوف تؤدي إلى استثمارها في غايات أخرى، ولا سيما الإعفاء الضريبي والمطالبة بأن تكون شبيهة بمؤسسات الرعايا العثمانيين (أو ما يُعرف بالتبعية). وقد يكون السبب الأكثر أهمية لرفض المدارس الشيعية، هو أنه تمحور حول أنّ هدف إصلاحات التنظيمات في الحقل التعليمي كان يتمثل بتحديث المؤسسات التعليمية وتحسين نوعية التعليم (أي الابتعاد قدر الإمكان عن المؤسسات التقليدية). ولذلك، وسيرًا على هذه السياسة، وبدلًا من إحياء المؤسسات التقليدية القديمة (المدارس)، أخذ الهدف يتجه نحو إقامة مدارس حديثة. ونتيجة لتمركز هدف المدارس الحديثة حول المنهج السُّني وإشاعة المذهب الحنفي بين السكان على وجه الخصوص؛ لقيت إشاعة هذا المذهب سخط السكان الشيعة في البلاد، على الرغم من كونها جزءًا مهمًا في سياسة «المركزة» و«العثمنة» التي اتّبعتها الحكومة العثمانية[131].

عكست هذه المبررات التي ساقها جيلان، وإن كانت بالضد من التأثير الثقافي الأجنبي، نمطية القلق والحساسية التي كانت سائدة في عقلية المسؤولين العثمانيين من وجود مؤسسات تعليمية مغايرة مذهبيًا، عززت من إشاعة التشيُّع في المدن المقدسة (النجف وكربلاء). ولهذا، لم يكن مصادفة أن وجدت الجغرافيا التعليمية العثمانية حضورها الخجول (عدديًا) في مناطق أخرى[132]،

نتيجةً لتلك المخاوف التي أسست لحالة التباعد بين المكوّن الشيعي والسلطة الحاكمة، التي سرعان ما كرّستها السلطة بعمل مضاد عبر إيجاد البديل المكافئ، ممثلًا بإشاعة المذهب الحنفي الرسمي داخل منظومة المدارس التي ترعاها الدولة.

تداخلت في العملية التعليمية عوامل كثيرة؛ ففي الوقت الذي لم تأتِ هذه العمليةُ بثمارها في توثيق الصلة بين الدولة ورعاياها من الشيعة العرب، نرى أنّ جزءًا من غايات فتح بعض المدارس قد توجّه نحو كبح جماح بعض العشائر في إحداثها القلاقل[133]، وبما أنّ الأخيرة ارتبطت عضويًا، في وسط العراق وجنوبه، بالتشيُّع، مثّل الحدّ من انتشار التشيُّع، أو تحييده، عنصرًا فاعلًا في القلق المتبادل بين السلطة الحاكمة والأعيان المرتبطين مصلحيًا بالحكم العثماني. ولأجل ذلك، تم الشروع في البحث عن بدائل تحقق ما عجزت عنه الحملات العسكرية أو سياسة التوطين القسري للعشائر. وإذا كانت المدارس لم تفِ عبر مخططها بتحويل السكان إلى مذهب الدولة الرسمي، أو الحد من انتشار ما كان يعتقد أنّه مذهب غير مرغوب فيه ومهرطق، فالأولى تحويل تلك العشائر (مادة التشيُّع وبوتقته) عبر منفذ آخر. ولهذا، كانت الدعاية جزءًا لا يتجزأ من أيديولوجية الدولة في رسم خطتها المرتقبة؛ فما لم تستطع الدولةُ تحقيقه عدديًا في نشر مدارسها، قد تستطيع تحقيقَه نوعيًا بابتداع مدرسة خاصة سلطانية. ووُضع هذا الهدف نصب العين حين أُسّست مدرسة العشائر في عام 1892، حيث شغل فرض الهوية الطائفية العثماينة قدرًا مهمًا في رؤى الساسة العثمانيين في العقد الأخير من القرن التاسع عشر.

مثّل إنشاء مدرسة العشائر في عام 1892 واحدًا من أكثر الأمثلة سطوعًا على يأس السلطات العثمانية في قطف ثمار التحوّل القيمي في المؤسسات التعليمية وبنى المؤسسة العشائرية في ولايات الدولة العثمانية؛ إذ سعت السلطنة وبذلت جهدها في تعزيز ولاء الولاية العثمانية لمصلحتها؛ فتحت حكم السلطان عبد الحميد الثاني، شَرّع العثمانيون العمل وفقًا للولاءات، في محاولة لتهيئة ولاء الإخلاص للسلطنة الذي من شأنه تجاوز نظيره المكرّس من العشيرة مع أبنائها. ومن خلال ذلك، يجب النظر إلى فكرة إنشاء المدرسة السلطانية للعشائر، بناءً على خلفية المؤسسات والمبادرات التي كان من شأنها تعزيز الولاء القبلي/العشائري لمصلحة الدولة العثمانية. ولم يكن ذلك ممكنًا للدولة وفقًا لرؤاها المرحلية لولا التفكير مليًّا في محاولة رأب الفجوة بين المؤسسة الرسمية والعشائر. ولهذا، انصبّ هدف السلطان عبد الحميد الثاني ومستشاريه على ضرورة إيجاد هيئة خاصة تؤطّر العلاقة بين الدولة والعشائر. وعلى الرغم من ذلك، أخذت سياسة الدولة العثمانية

تتجه أكثر نحو تذويب عرى النظام العشائري بهدف إيجاد مكافئ وظيفي يكون حلقةَ وصل بين السلطة العثمانية والولايات العثمانية القصية المتميزة بتخلخل العلاقة بالمركز الممثل بالعاصمة اسطنبول. واستمرت تجربة مدرسة العشائر على مدى أربعة عشر عامًا، قبل أن تُغلَق في عام 1907[134].

لم تكن فكرة إنشاء مدرسة العشائر وليدة المصادفة في مخيلة السلطان عبد الحميد ومسؤوليه، وإنما جاءت استجابةً لتنامي مشاعر القلق تجاه المشكلة العشائرية وانتشار التشيُّع وتمدّده في الوسط العراقي. وبقدر تعلّق الأمر بالتشيُّع العربي في العراق ومخاطره على التسنّن، أفاض الأعيان في العراق والمسؤولون العثمانيون في شكاواهم من قدرة التشيّع على جذب السكان في مقابل تراجع التسنّن؛ إذ طلب أحمد شاكر الآلوسي[135]، وهو أحد أعيان بغداد، في عام 1888 أن يشرف على زاوية الشيخ سيد سلطان علي في بغداد، بهدف إشاعة التسنّن وإيقاف التشيُّع، وطالب بمخصصات شهرية بلغت 250 قرشًا مع 1.5 دونم من الحبوب. واستجاب الباب العالي والسلطان لطلبه، فورًا وبالكامل. وفضلًا عن ذلك، قام الباب العالي بزيادة راتبه إلى 500 قرش، ثم إلى 1500 قرش[136]. واستمرت شكاوى الأعيان والمسؤولين العثمانيين مما عُدّ خطرًا شيعيًا في العراق؛ إذ تم لفت الحكومة المركزية في تقرير رفعه متصرف البصرة السابق محمد علي في كانون الثاني/يناير 1889، محذًّرا فيه من أنّ التشيُّع في العراق آخذٌ في التقدم يومًا بعد يوم، وأنّ أكثر من ثلث العشائر أصبح بالفعل متشيًّعا. وعلّل سبب نمو التشيُّع بحقيقة الافتقار إلى الأئمة والوعّاظ السُّنة في جوامع المنطقة وأضرحتها، في الوقت الذي أخذ فيه الآخوندية (القرّاء/الملالي) الإيرانيون في الوعظ على نحوٍ مستمر في العتبات المقدّسة وما حولها، بل كانوا يجوبون بين العشائر على غرار «المبشرين المسيحيين». ولهذا، عدّد المتصرف السابق مقترحاته بوصفها تدابير مضادة، بيّنت أهمية عنصر التعليم الديني السُّني أداةً لوقف التشيُّع؛ إذ اقترح أن يحيا عددٌ من العلماء السُّنة في كل مرقد ومسجد ومدرسة، وعلى ضرورة إشاعة التسنّن ونشر الطائفة السنُّية، وضرورة زيادة عدد المدارس الابتدائية والثانوية والمهنية كلما كان ذلك ممكنًا، مع إيلاء المنهج الديني في هذه المدارس اهتمامًا خاصًا[137].

لم يقف مسلسل الشكاوى ضد التشيُّع التي كرّسها بعض المسؤولين العثمانيين وتوابعهم من الأعيان والموظفين؛ بل أدّى إلى تعزيز النظرة السلبية تجاه الشيعة عمومًا، كلما كانت عملية الشكوى مهمة وتُؤخذ على محمل الجد لدى السلطان العثماني وحكومته في الباب العالي. وبلغت

الشكاوى مبلغًا متفردًا شملت حتى مسألة وجود الشيعة في المؤسسة العسكرية الممثلة بالجيش العثماني السادس المقيم في العراق؛ وتم في إثرها تبادل الكثير من المراسلات بين السلطان والمؤسسة العسكرية وبعض المسؤولين الحاليين أو السابقين لتدارس هذه المسألة، فضلًا عن الأبعاد الأخرى للتهديد الشيعي للعراق[138]. ونتيجة لمداولات عدة جرت بين السلطان ولجنة تفتيشية عسكرية خاصة شُكلّت وأُرسلت إلى العراق في منتصف عام 1890 واستمرار مشاورة السلطان للعلماء في مركز السلطنة والعراق؛ اندفع القصر والباب العالي للنظر بجدّية بشأن ما دُعي «القضية الشيعية»، بناءً على ما ورد من فصلٍ كامل للجنة السابقة عن «مشكلة الشيعة». ولهذا، أوعز السلطان عبد الحميد الثاني للصدر الأعظم بالنظر في هذه المسألة، وفي الوقت نفسه، طالب والي بغداد سري باشا (1890-1891) إبداء رأيه بشأنها. وأبدى الوالي العثماني قلقه الكبير من نمو التشيُّع، وألقى لومه على «وقفية أوَد»، وعلى تدخّل القنصل البريطاني في بغداد في عملية توزيع الأموال السنوية المرسلة، البالغة أربعين ألف ليرة على المجتهدين الشيعة وطلاب الدين والقيّمين على الأضرحة في النجف وكربلاء وسامراء، الأمر الذي ساهم في إثرائهم وسهّل عملية جذب سكان المنطقة إلى التشيُّع، مثلما ساهم في تسهيل تأسيس المدارس لتعليم وبث دعاية التشيُّع؛ في وقت شهدت المدارس السُّنية نوعًا من التخلف والخمول[139].

ساهم المسؤولون العثمانيون في تعميق ما بات يعرف بـ «معضلة التشيُّع» وتجذيره في المحيط العراقي خلال العهد العثماني؛ فبدلًا من إيجاد حل محدد يساهم في عملية دمج الشيعة العرب في المنظومة المجتمعية، بدأت الحلول تأخذ شيئًا فشيئًا منحى الفصل وتكريسه. وكان من أجلى صور ذلك التقسيم في النسيج الاجتماعي العراقي خلال هذه الفترة، تأكيد المنظومة التعليمية (الرسمية والأهلية) قدرةَ هويتها في التناغم من عدمه مع المرجعية الأيديولوجية للدولة العثمانية. ولهذا، نجد أنّ أبرز ما جاء من حلول للحيلولة دون نمو الطائفة الشيعية لدى مجلس الوزراء العثماني تمحور في ضرورة إحياء المدارس السُنّية وإرسال العلماء إلى الإقليم العراقي (ولايات العراق)، بغية التعليم وفقًا للمبادئ السُنّية (أي عقائد أهل السُنّة)[140]. وتسبب نمو التشيُّع الذي قضّ مضجع الساسة العثمانيين في اجتراح وسائل التدامج (القسري المفضي إلى الفصل)؛ فعلى سبيل المثال، اقترح الصدر الأعظم، كامل باشا، ضرورةَ اختيار بعض الطلاب القاطنين في البلدات والمدن الشيعية في بغداد والبصرة والنجف وكربلاء وإرساله إلى مدرسة الأزهر مع مرتّبات خاصة تمنحها الحكومة العثمانية، وخلال مدة راوحت بين 8 و10 اعوام، حيث سيتخلّى هؤلاء،

بمساعدة التعليم القويم، وفقًا لرأي الصدر الأعظم، عن معتقداتهم «الخرافية»، ليعودوا إلى بلدانهم وهم على المذهب السُنّي، ويساهموا، بعد تعيينهم معلمين، في تعليم أبناء بلدانهم. ومن خلال هذا المنحى، بحسب اعتقاد الصدر الأعظم، سيزداد عدد هؤلاء الذين سيغدون علماء، ليتغلبوا على المجتهدين الشيعة الذين استمالوا الناس الجهلة بخرافاتهم[141].

ونتيجةً لإخفاق الأسلوب التعليمي المتّبع في الولايات العراقية في القدرة على دمج الشيعة العرب في المنظومة العثمانية الرسمية، استجاب السلطان عبد الحميد الثاني لمقترح الصدر الأعظم، عدا النقطة المتعلقة بإرسال الطلاب إلى مصر، نتيجة لشكّه في دور مصر المحوري في معارضة الخلافة العثمانية. ولذلك، قرر السلطان تأسيس مدرسة للطلاب في اسطنبول دعيت «مدرسة العشائر»[142]. وبيّنت الدراسات التركية الحديثة الأسباب الفعلية وراء إنشاء مدرسة العشائر والغايات والتصوّرات الحقيقية التي حملها السلطان عبد الحميد الثاني تجاه دور هذه المؤسسة وفاعليتها في صهر المكوّن الشيعي وتحويله إلى التسنّن، حين ذكر: «ليس ثمة حاجة إلى إرسال الصبيَة الشيعة إلى مصر بدلًا من اسطنبول، فينبغي جلب عدد مناسب من هؤلاء الطلاب إلى اسطنبول بغية تعليمهم العربية من أساتذة المدرسة المعيّنين من شيخ الإسلام، ويجب أن تُسند إليهم مرتبات كافية حينما يعودون إلى ديارهم في الولايات بعد إكمالهم الدراسة وتحوّلهم إلى التسنّن». وقال: «بما إنه قد بُذل الكثير من المال [على هؤلاء الأطفال] فإنه من الأهمية بمكان جني الفوائد الضرورية من تعليمهم؛ إذ إن تدريب هؤلاء الذين من بينهم الشيعة يجب أن يضمن تخلّيهم عن هذه الطائفة ليصبحوا حنفية، وذلك تمكينهم في تحويل أبناء بلدهم إلى الطائفة الحنفية لدى عودتهم»[143]، بل لم يُخفِ السلطان عبد الحميد الثاني امتعاضه من عدم فاعلية هذه المدرسة في المساهمة بتحويل الطلاب الشيعة إلى التسنّن، حين قال: «على الرغم من أنّ العديد من الأطفال الذين من أبوين منتسبين للطائفة الشيعية قد طُلب منهم المجيء إلى اسطنبول للتعلّم، إلا أنّ البعض منهم، في وقت لاحق، قد فرّ متعلّلًا باعتلال صحته، في حين بقي آخرون على معتقداتهم الزائفة، وأصبح جليًّا أنّه حتى حينما تحول إثنان أو ثلاثة منهم [للمذهب الحنفي] إلا أنّه لم تجن أي فائدة من ذلك. ولحد هذه اللحظة لم يتم جني أي نتيجة مرضية وفقًا لما اتخذ من تدابير»[144].

في الواقع، كانت غايات إنشاء مدرسة العشائر تمثّل في حد ذاتها تتويجًا لردات الأفعال تجاه تقارير ومداولات القلق من نمو التشيُّع التي سادت الأوساط العثمانية مع مسؤوليهم وأتباعهم في الولايات العراقية، وكشفت في المحصلة الغاية المحورية من بقاء منهج التعليم الديني في هذه

الولايات، الذي لم يخرج من دائرة التوظيف الطائفي المرتبط، عمليًا، بالمؤسسة الرسمية الحاكمة. ولهذا، تعقّد مشهد الفوارق القيمية بين مكوّنات أبناء الولايات العراقية لدى السلطة، وأفضى إلى نوع من النزوع الفوقي لفرض الهوية الفرعية (المذهبية) على أبناء المكوّن الشيعي.

رابعًا: سياسات التدامج والفصل الحميدية: «الشيعة العرب» واغتراب الهوية

تناغمت كتابات الباحثين الأتراك والغربيين مع طبيعة القلق الذي ساد الأوساط العثمانية من نمو التشيُّع في المحيط العراقي. لذلك، نرى الباحث التركي كوهان تشيتنسايا (Cökhan Çetinsaya) يخصص، عبر دراسته الوثائقية، فصلًا مهمًا سمّاه «مشكلة الشيعة»[145]، أوضح فيه كيف أنّ التحول نحو التشيُّع، ولا سيما خلال القرن التاسع عشر في العراق العثماني، جعل الشيعة أكثر عددًا من نظرائهم السُنة، حيث غدا هذا التحول خطرًا مهددًا للشرعية العثمانية في البلاد. وعلل تشيتنسايا ذلك الأمر بأخطاء تطبيقات سياسة التنظيمات المركزية في عراق منتصف القرن التاسع عشر؛ إذ أدى استيلاء الحكومة تدريجًا على إيرادات الأراضي الوقفية التي كانت تدعم المدارس السُنّية والعلماء، إلى انخفاض الموارد المالية، ومن ثم ضعف التعليم الديني السُنّي[146].

أكّد تشيتنسايا أنّ السلطنة العثمانية لم تنتبه لتنامي التشيُّع وخطورته في العراق إلا بعد عام 1885، وكان من محفّزات ذلك التنبّه صدور كراس بعنوان «الرسالة الحسينية» وانتشاره حتى في اسطنبول، ونتيجة لما أثاره هذا الكرّاس وما انطوى عليه من دعاية للتشيُّع، أمر السلطان عبد الحميد الثاني بمصادرة جميع نسخه[147].

بذل السلطان عبد الحميد الثاني جهدًا حثيثًا للتضييق على التشيُّع في العراق، وكلّف بعض علماء الدين المحليين لأداء هذه المهمة؛ إذ عُيّن في عام 1893 بعض الوعّاظ في بعض البلدات الشيعية، في الدليم وخراسان[148] ومندلي وكوت العمارة وسامراء وعانة وشفاثة (شثاثة)، لتعليم العشائر والسكان ووعظهم بالإسلام السُنّي. وتم التشديد على مكانة سامراء بهدف إشاعة دعاية التسنُّن بالضد من المرجع ميرزا حسن الشيرازي؛ فلم تدّخر السلطنة العثمانية جهدًا في ذلك، حين اختارت بعض المشايخ المحليين، مثل الشيخ سعيد أفندي، وعيّنته لاقتداره ومعرفته باللهجة المحلية واطّلاعه على شؤون البلاد[149]. وتزامنت هذه الخطوة مع الشكاوى والتقارير من مكائد الآخوندات

الإيرانيين ودورهم في جذب السكان، وأنّ كثيرين لا يعترفون بسلطة غير سلطة الميرزا حسن الشيرازي كبير مجتهدي الأصوليين وصاحب النفوذ والتأثير حتى في شاه إيران، ولا سيما منذ فتواه الشهيرة ضد احتكار التنباك في إيران لمصلحة الشركات البريطانية خلال عامي 1891-1892[150].

في خضم هذا النزاع المناهض للتشيُّع وموقع «الشيعة العرب» داخله، ثمة تساؤل ملحّ: هل حاولت الدولة العثمانية مجابهة المؤثرات الدعوية الدينية بدعاية دينية - دعويّة مضادة؟

لم تكن الدولةُ العثمانية بعيدة من محاولات المجابهة الدعائية بالمثل لوقف زحف التشيُّع، وكان جزءٌ كبير من رسم ملامح هذه السياسات المناهضة للوجود الشيعي عمومًا قد وقف وراءه المسؤولون والموظفون العثمانيون وسلسلة طويلة من التقارير والشكاوى التي أرسلوها إلى السلطات العثمانية؛ فعلى سبيل المثال، اقترح سليمان باشا الذي نفاه السلطان عبد الحميد الثاني إلى بغداد في عام 1878، في مذكرته المؤرخة في 7 نيسان/أبريل 1892، نشرَ عدد من الكتب على غرار كتاب رحمت الله أفندي إظهار الحق[151]، وكتاب حسين الجسر الرسالة الحميدية[152]، وكتاب داود البغدادي تحفة الإخوان[153]، وذلك لتقويض ما دعاه بـ «العقائد الشيعية الخبيثة». وحاول السلطان عبد الحميد، من جهة أخرى، ارتقاء دور التقارب السُنّي - الشيعي عبر لافتة «الجامعة الإسلامية»[154]، للظهور بمظهر الراعي للمذاهب الإسلامية كلها. وتجلّت هذه السياسة منذ منتصف عام 1893، حيث سبق له أن مارس نوعًا من الرعاية الخاصة عبر إغداق الهبات على الأضرحة الإسلامية التي توجد حولها غالبية شيعية بهدف إعلاء شأنه بوصفه الراعي والموحد للمسلمين كافة. وهذا ما حصل حينما أمرَ، في شباط/فبراير 1890، بتعمير صحن الإمام الحسين في كربلاء[155].

ثمة تساؤل آخر لا يقل أهمية عن سابقه، يتمحور حول محاولات التقريب التي انتهجتها الدولة العثمانية: هل تسببت تلك المحاولات في ردم الهوّة بينها وبين المجتهدين الشيعة، في العراق أم في إيران؟ أم ساعدت في تجذّر القطيعة بينهما؟ وما انعكاس ذلك على «الشيعة العرب» داخل الوسط العراقي؟

يُعتقد أنّ سياسة الجامعة الإسلامية التي اتّبعها السلطان عبد الحميد الثاني في نهاية القرن التاسع عشر وجدت لها صدى لدى بعض مجتهدي إيران؛ إذ كان أحد القادة من علماء الدين المعارضين للحكومة الإيرانية، آقا نجفي أصفهاني، المجتهد البارز في أصفهان والمرتبط بالمجتهدين في العتبات المقدّسة في العراق، دعم بمعية مجموعة أخرى من العلماء الإيرانيين

مشروع الوحدة الإسلامية، وفي أثرها توطّدت بين اسطنبول والعتبات المقدّسة بعض الاتصالات، ولا سيما مع الشيخ محمد فاضل الشرابياني النجفي الذي أصبح أحد أهم المراجع بعد وفاة الميرزا حسن شيرازي في عام 1895، الذي قيل إنّه حظي بمحاباة السلطان[156]. لكن هذه الاتصالات أو التعاطف الوقتي المشترك بين العثمانيين والعلماء الشيعة في العتبات سرعان ما تعرّض للاهتزاز وتلاشى في عام 1905 بسبب الضغوطات الديبلوماسية الروسية/القاجارية على خلفية احتمالية اتصال مجتهدي إيران بالشيعة في القوقاز وأواسط آسيا، الأمر الذي يضر بالمجال الحيوي الروسي[157]. وعلى الرغم من دعوة السلطان تلك، ذات الشعارات الفضفاضة التي أطلقها في هذه المرحلة للتقريب بين المسلمين، فإنها عجزت عن إحداث تغيّر نوعي في المواقف بينه وبين مجتهدي العتبات المقدّسة وجمهورهم، وبما يساعد في الانفتاح على الشيعة العرب في العراق؛ فبقي السلطانُ أسيرَ شكوكه ومخاوفه من صلات بعض المجتهدين بالبريطانيين، منذ الأعوام 1901-1903، لترتيب وقفية أوَد وسبل توزيع أموال الهند[158]. واستمرت تلك النظرة السلبية وتناغمت مع بعض الأعيان والمسؤولين مع بزوغ القرن العشرين.

لم يكن موقع الشيعة العرب من معادلة تجاذبات مسؤولي العراق العثماني وأعيانه في مواقفهم وتقويماتهم أفضلَ حالًا؛ إذ كشفت الوثائقُ العثمانية واحدًا من أخطر المقترحات، كان قد قدَّمه أحمد شاكر الآلوسي، وهو أحد أعيان بغداد، جوابًا على وزارة التعليم التي استشارته في عام 1907، في أمر اشتداد التشيُّع في العراق. ففي الوقت الذي شدّد فيه الآلوسي على ضرورة اختيار وعّاظ محليين وعلماء سنّة ثُقات يضطلعون بدور الدعاية المضادة للتشيُّع وإصلاح المدارس والتعليم عبر تقوية دعاية المذهب السُنّي، شدّد أيضًا على ضرورة المحافظة على منع الزواج السُنّي - الشيعي وضبطه[159]. وفي أثرها، واتساقًا مع مواقف أخرى، تقدمت لجنة متخصصة عثمانية بمقترحاتها التي شددت فيها على ضرورة تأسيس تكيّة في كربلاء، مشابهة لتكيّة عبد القادر الكيلاني، يكون تمويلها من واردات الأوقاف المحلية، فضلًا عن تعيين علماء ودُعاة في الجيش السادس لتعليم الجنود عقائد أهل السُنّة ووعظهم[160].

عزّز هذا الاستلهام ببعث الموانع والحواجز الدينية السابقة التي أقرّتها السلطنة العثمانية تكريسَ الطابع الانعزالي، واغتراب هوية الشيعة، وابتعادها عن التجانس مع المنظومة القيميّة الرسمية، حيث كان الهمّ الأول للدولة العثمانية، في وسائلها المضادة للتشيُّع، ضمان قدرة الرعايا

الشيعة على مسايرة الهوية (المذهبية بالذات) الرسمية. وحين أفرزت الأحداثُ صعوبة الاستغناء عن الهوية الدينية لمصلحة هوية دينية أخرى، أخذت المقترحات والحلول تتجه نحو سياسة التدامج غير الطوعية، أي فرض الهوية من أعلى، عبر تبني سياسة الفصل القائمة على حظر الزواج بين المكوّنات المذهبية.

كان من ضمن الوسائل التي اتبعتها السلطات العثمانية لكبح النشاط الدعوي للتشيُّع، تفعيل السيطرة والإشراف على طباعة القرآن ونشره وتوزيعه؛ إذ أقرّ قانون عام 1859-1860 التشديد على منع استيراد نسخ القرآن الواردة من إيران وبيعها. ولم يقتصر الحظر على القرآن، بل شمل جميع الكتب والمطبوعات الشيعية. وأكد القانون إلزام الاعتماد على مطبوعات القرآن الواردة فحسب من اسطنبول، ومنع نسخ القرآن الصادرة حتى من مراكز سُنّية، في روسيا أو الأزهر في القاهرة، حيث كان ثمة تخوّف مفترض من التلاعب بالنصوص. يشير درينغل إلى أنّ القلق من طباعة القرآن خارج الوصاية العثمانية استمر طوال حكم السلطان عبد الحميد الثاني؛ إذ اعتقدت السلطات العثمانية أنّ هذه الطباعة ستهدد شرعية النظام العثماني وسلطته. ولهذا، لم تسمح بمنح الشيعة هذا الحق في داخل العراق، خوفًا من استثماره دعائيًا لمصلحة التشيُّع[161].

تشدّد الباحثة الأميركية كارن كيرن على أنّ الدولة العثمانية أخذت تستعين بحزمة قوانين ووسائل جديدة، في إثر ازدياد وتيرة القلق من نمو الشيعة في الجيش السادس في ولاية بغداد؛ ففي عام 1885، قامت مجددًا بتفعيل قوانين الحظر المانعة لاندماج العرب الشيعة مع نظرائهم الإيرانيين عبر منظومة الزواج، وأخذ اهتمام رئاسة الوزراء العثمانية بقضية زواج العثمانيات بالإيرانيين مبلغًا مهمًا حين أعيد التمسك بالمادة 3 من قانون 1874 القاضية بحظر الزواج، ومن خلال عدّ جميع الأبناء مواطنين عثمانيين يخضعون للخدمة العسكرية. وكان إصدار هذا المرسوم، في عام 1885، قد أجج مشاعر مناهضة من الجانب الإيراني الذي شَرع في سلسلة من الاحتجاجات، بذريعة إعفاء الأولاد المولودين من الزيجات المختلطة من الخدمة العسكرية، ولا سيما أولئك الذين ولدوا قبل قانون عام 1874. لكن العثمانيين طردوا الإيرانيين الذين خالفوا قانون الحظر وجميع من سهّلوا هذه الزيجات[162]. ولم تكتفِ الحكومة العثمانية بذلك، بل قامت بسنّ لوائح التجنيد (أو ما يُعرف بنظام أخذ عسكر) التي تضمّنت المادة 32، وهي تقضي بالإبقاء على متطلّبات الخدمة العسكرية للأبناء المولودين من أمهات عثمانيات وآباء إيرانيين، الأمر الذي أجج الاعتراض الإيراني على هذا القانون وقانون عام 1874، بسبب ما عدّ تعارضًا مع قانون الدولة العام ومنح

الاستثناء لمن كانوا على غير التبعية الإيرانية؛ ما فتح سجالًا عقيمًا بين الطرفين العثماني والإيراني[163].

دفعت هذه الأوضاع المحمومة بين الجانبين العثماني والقاجاري إلى مزيد من تعقّد الوضع العام في الداخل العراقي، وانعكس ذلك كله على أوضاع الشيعة عمومًا؛ إذ أفرزت تلك الأوضاع بروز ظواهر ومعضلات اجتماعية تمثلت بقيام بعض المواطنين بابتداع وسائل للهروب من متطلّبات الخدمة العسكرية عبر التخلّي عن الهوية القومية لبعض العائلات وادعاء أنّهم من أصول أجنبية، بسبب الخوف من سَوق أبنائهم إلى الخدمة العسكرية. يوضح نقّاش الأمرَ فيقول: «إن المرء ينبغي أن لا يخلط بين هذه الفئة [أبناء الزيجات المختلطة] الشيعة ذوي الأصل العربي من الذين أخذوا الجنسية الإيرانية للتهرّب من الخدمة العسكرية خلال الفترة العثمانية»[164].

أدّت هذه الإشكاليات الجديدة إلى اغتراب الهويات الفرعية وانسلاخها عن المحيط الجغرافي الوطني، الأمر الذي عرّض الهوية (القومية/الطائفية) لبعض هذه العائلات، إلى الاهتزاز في مراحل لاحقة من عمر الدولة العراقية الحديثة.

خاتمة

أثارت السرديّات العثمانية والغربية وكشفت أنّ جدلًا واسعًا رافق بنى العقلية العثمانية الحاكمة مرورًا برأس السلطة العثمانية الممثلة بالسلطان وإلى أصغر موظف عثماني. وساهمت عملية التنافس العثماني - الإيراني على ولاء الرعايا العرب في تأجيج حدة الاستقطابات الطائفية وتكريس النظرة السلبية تجاه الشيعة العرب في العراق، بما يفضي إلى التشكيك في مكنون المذهب الديني الذي يحمله هذا المكوّن، الأمر الذي ساهم في تعزيز النظرة السلبية تجاههم. ويجب ألّا يغيب عن البال أنّه في الوقت الذي كانت السلطة العثمانية تحثّ الخطى لتثبيت أركان حكمها، كانت المؤسسة الدينية الشيعية بعيدة من مفهوم (التابعية) عقائديًا واقتصاديًا؛ بل كثيرًا ما كان لمواقف رجالات العتبات المقدّسة في العراق من القضايا الحساسة والمفصلية المتعلقة بالشأن الإيراني سياسيًا ومذهبيًا، القدر الأكبر في اتساع الفجوة بين رؤى ما تبتغيه المؤسسة العثمانية الرسمية من عدم تدخل في الشأن السياسي، وتابعية الحوزات الدينية في المدن المقدّسة ومرجعيتها. ولهذا، غالبًا ما ارتهن الواقع الشيعي العراقي مجتمعيًا بعامل خارجي متداخل بتخلخل العلاقة بين الدولة العثمانية

والدولة القاجارية في إيران؛ إذ كلما توترت العلاقة بينهما، انعكس ذلك سلبيًا على الواقع العراقي، مترجمًا بصيغ وضع محددات تمنع عملية الاندماج أو تساهم في عرقلته وتأجيله.

كانت مسألة التشاكل المذهبي مع إيران والاعتقاد بإمكان تحوّل ولاء الشيعة العرب خلال تأزم العلاقات العثمانية - القاجارية، من أهم البواعث التي رسمت ملامح السياسات الاستراتيجية التي تستهدف وضعَ محددات وموانع وقيود على النمو العددي للشيعة. وباختصار، كلما تعقّد المشهد السياسي، قوي التخوف واشتد، ولا سيما إذا تزامن التأزم السياسي مع تمدد التشيُّع في الولايات العراقية، وعدم قدرة الهوية المذهبية للشيعة العرب على الاندماج الطوعي في المنظومة الرسمية للدولة العثمانية.

في الواقع، مثّل التشاكل المذهبي للشيعة العرب مع إيران عقدة لم تتمكن الدولةُ العثمانية من تخطيها، أو التخفيف من حدّتها، بإيجاد بديل مكافئ. وهذا نابع من الرؤية التقليدية التي تتضمنها المعالجات التي تقتصر على بذل الجهد لمصلحة المكوّن السُنّي وتقويته دعائيًا.

كرّست الدراساتُ التركية والغربية الاعتقادَ أنّ الوجود الأجنبي في العراق، ولا سيما الإيراني، أجّج حساسية موقف المسؤولين العثمانيين من الشيعة العرب عمومًا. وأدى هذا الوضع المتداخل إلى وضع الهوية الدينية للشيعة العرب موضعَ الشك، وأفضى إلى إيجاد أطر تقسيمية في التعامل معهم، في المرحلة التاريخية قيد الدراسة.

ومع ذلك، تجب الإشارة، هنا، إلى أن سياسات التدامج والفصل التي رسم الكثير من تطبيقاتها الخاصة بعناية فائقة، لم تقترن باستخدام القوة نهائيًا.

من جانب آخر، وفي السياق ذاته، وظّفت الدراسات العثمانية (التركية) والغربية الكثير من تعميماتها لتفسير تأزّم العلاقة بين السلطنة العثمانية والشيعة العرب، فعزتها إلى تخلخل موقع الولايات العراقية (العثمانية) من حيث هي ولايات حدودية نائية. وكان ذلك الأمر مُدعاة لتخلخل التبعية الإدارية في بعض المراحل الزمنية، كما في حالة كربلاء التي تمتعت بشبه استقلال ذاتي منذ مطلع القرن التاسع عشر. وكانت محاولة السلطات العثمانية اختراق المنظومة الدينية الشيعية قد باءت بالإخفاق، في الوقت الذي أخذت فيه هوية الشيعة العرب تتشكّل وفقًا لمعطيات الاستقلالية التي فرضتها الرؤى والمعالجات العثمانية لواقع الشيعة ومكانتهم في الولايات العراقية (العثمانية).

نعتقد أنّ سياسة «التدامج والفصل» التي اتّبعتها الدولة العثمانية تجاه الشيعة العرب في العراق، أفضت إلى «صيرورة ذهنية» كامنة في العقلية الحاكمة (العثمانية) والشيعة العراقيين على حدٍ سواء؛ إذ ساهمت تلك الذهنية في تأخّر عملية الاندماج الكلي في المجتمع العراقي. ولهذا، كان ثمة قصور (عددي) يشخّص في مشاركة الشيعة العرب في تكوين الدولة الحديثة في العراق منذ عام 1921 ولغاية عام 2003، فهو يعزى إلى حدٍ بعيد إلى عملية تراكمية لسلسلة من السياسات والمعالجات البنيوية التي تكرّست بالذات منذ العهد العثماني المتأخر وما تلاه من عهود، وظّفت خلالها نخب حاكمة في مؤسسات الدولة، رؤاها الضيقة المستمدة من الموروث العثماني، التي نحت منحى التعامل مع المواطن بوصفه «آخر»، أي ليس على قدم المساواة التي يفرضها مفهوم المواطنة.

المراجع

1- العربية

أغلو، سنان معروف. العراق في الوثائق العثمانية: الأوضاع السياسية والاجتماعية في العراق خلال العهد العثماني. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2006.

أورطايلي، إلبر. الخلافة العثمانية: التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر. ترجمة عبد القادر عبداللي. بيروت: شركة قَدمُس للنشر والتوزيع، 2007.

البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.].

بيات، فاضل. المؤسسات التعليمية في المشرق العربي العثماني: دراسة تاريخية إحصائية في ضوء الوثائق العثمانية. تقديم خالد أرن. اسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية «إرسيكا»، 2013.

الجسر، حسين أفندي. الرسالة الحميدية: في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2013.

الحسني، عبد الرزاق. تسخير كربلاء في واقعة الوالي محمد نجيب في عام 1258هـ - 1842م: وهي الواقعة التي أرّخت بكلمتي «غدير دم». بيروت: مطبعة دار الكتب، 1978.

خورشيد باشا. رحلة الحدود بين الدولة العثمانية وإيران. ترجمة وتقديم مصطفى زهران، مراجعة الصفصافي أحمد القطورى. المشروع القومي للترجمة؛ 1316. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

روغان، يوجين. مدرسة العشائر في إسطنبول: مدرسة السلطان عبد الحميد الثاني للعشائر (1892-1907). ترجمة وتقديم نهار محمد نوري. لندن: شركة الوراق للنشر، 2014.

السامرائي، يونس الشيخ إبراهيم. تأريخ علماء بغداد في القرن الرابع عشر الهجري. بغداد: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1982.

العزاوي، عباس. موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين. مج 7: العهد العثماني الثالث 1831-1872. [د.م.]: الدار العربية للموسوعات، [د.ت.].

كول، خوان وموجان مومن. العثمانيون وشيعة العراق: كربلاء أنموذجًا 1843. دراسة وترجمة نهار محمد نوري. لندن: شركة دار الوراق للنشر، 2016.

نقّاش، إسحق. شيعة العراق. ترجمة عبد الإله النعيمي. سلسلة دراسات؛ 8. بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، 1996.

نورس، علاء موسى كاظم. حكم المماليك في العراق 1750-1831. سلسلة الكتب الحديثة؛ 84. بغداد: دار الحرية للطباعة، 1975.

الهندي، رحمت الله بن خليل بن نجيب بن حبيب العثماني الكيرانوي. إظهار الحق. تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا. القاهرة: دار التراث العربي للطباعة والنشر، 1978.

2- الأجنبية

Algar, Hamid. Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1969.

Çetinsaya, Cökhan. Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908. London; New York: Taylor & Francis Group; Routledge, 2006.

Ceylan, Ebubekir. «Carrot or Stick? Ottoman Tribal Policy in Baghdad, 1831-1876.» International Journal of Contemporary Iraqi Studies. vol. 3, no. 2 (2009).

________. «Ottoman Centralization and Modernization in the Province of Baghdad 1831-1872.» Ph.D Unpublished Thesis. Institute of Social Sciences. Bogaziçi University. 2006.

________. The Ottoman Origins of Modern Iraq: Political Reform, Modernization and Development in the Nineteenth-Century Middle East. London; New York: I.B. Tauris and Co Ltd, 2011.

Chowdhury, Rashed. «Pan-Islamism and Modernisation During the Reign of Sultan Abdülhamid II, 1876-1909.» Ph.D Unpublished Thesis. Department of History. McGill University. Montreal. 2011.

Cole, Juan R. I., «ʻIndian Money' and the Shiʻi Shrine Cities of Iraq, 1786-1850.» Middle Eastern Studies. vol. 22, no. 4 (October 1986).

________. Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shiʼite Islam. London; New York: I.B. Tauris and Co Ltd, 2002.

Deringil, Selim. «The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire 1808 to 1908.» Comparative Studies in Society and

History. vol. 35, no. 1 (January 1993).

________. «The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda.» Die Welt des Islams. New Series., vol. 30, nos. 1-4 (1990).

________. The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909. Oxford; New York: I.B. Tauris Publishers, 1998.

Eraslan,Cezmi. «İkinci Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti Dahilinde ve Afrika Kıtasında Islam Birligi Faaliyetteri.»M.A Unpublished Thesis, University of Istanbul,1985.

Kadhim, Abbas. «Iraqi Education in the Ottoman Era.» Kufa Review. vol. 2, no. 3 (Summer 2013).

Keddie, Nikki R. Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892. London: Frank Cass and Co., 2005.

Kern, Karen M.Imperial Citizen: Marriage and Citizenship in the Ottoman Frontier Provinces of Iraq. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.

_______.«Rethinking Ottoman Frontier Policies: Marriage and Citizenship in the Province of Iraq.» Arab Studies Journal. . vol. 15. no. 1 (Spring 2007).

Litvak, Meir. «Failed Manipulation: The British, the Oudh Bequest and the ShIʻI Ulamāʼ of Najaf and Karbalā.» British Journal of Middle Eastern Studies. vol. 27, no. 1 (2000).

________. Shiʿi Scholars of Nineteenth Century Iraq: The Ulama' of Najaf and Karbala'. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Mulder, Stephennie. «Abdülhamid and the Alids: Ottoman Patronage of Shiʿiʾ Shrines in the Cemetery of Bab al-Ṣaghir in Damascus.» Studia Islamica. no. 108 (2013).

Nieuwenhuis, Tom. Politics and Society in Early Modern Iraq: Mamluk Pashas, Tribal Shayks and Local Rule between 1802 and 1831. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

Shaw, Stanford J. and Ezel Kural. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Üstün, İsmail Safa. «The Hopeless Struggle of the Ottomans against the Spread of Shiʿa in the 19th Century Province of Baghdad. İlâhiyat Fakültesi Dergisi. Marmara Üniversitesi. Sayı 33 (2007/2).

Yaslıçımen, Faruk. «Sunnism versus Shiʿism? Rise of the Shiʿi Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq.» M.A. Unpublished Thesis. Department of History, Bilkent University, Ankara, 2008.

الفصل الثالث

الشيعة العرب في المخيال الشعبي الإيراني

فحص في رحلات الحج الفارسية ...... نصير الكعبي

مقدمة

خلّف الحجيج الإيرانيون أدبًا نثريًا مدوًّنا لرحلاتهم باللغة الفارسية؛ منذ العصر القاجاري (1796-1925) حتى مطلع الحرب العالمية الثانية[165]، وجاب أصحاب هذه الرحلات المناطق العربية وقدّموا فيها توصيفًا حيًّا مباشرًا عن العرب الشيعة، في فترة ما قبل المتغيرات العميقة في التركيبة السياسية والأيديولوجية في إيران التي حدثت منذ عام 1979[166]. لذلك، تتضاعف أهمية أدب الرحلات في قياس مدى الفارق ومنسوبه بين صورة العرب الشيعة في الأدبيات الشعبية والرسمية الإيرانية، وما سبقها من صور كانت غير خاضعة لتلك المؤثرات السياقية في عقب الثورة الإسلامية.

تروم محاولة هذه الدراسة تجاوز تخوم المرويّة الرسمية الإيرانية في صورها النمطية والمركزية عن الآخر العربي الشيعي، إلى فضاء مسكوت عنه؛ من خلال رواية المهمّشين/الحجيج، عندما يجتازون بأقدامهم عالم الشيعة العرب بمحطاته الرئيسة (النجف وكربلاء وبغداد) ثمّ إلى المقصد الرئيس، حيث المدينة ومكة، ذهابًا وإيابًا. وفي المحاولة مسعًى لاستخراج ملامح صورة العربي الشيعي في مقابل الإيراني الشيعي، بعيدًا عن «المركز» ودوغمائيته ومحدداته الملزمة لأنماط الكتابة وصورها القصرية المشكَّلة عن الآخر المختلف.

إنّ الفروق التي يبلورها الإيراني/الفارسي/الشيعي عن الآخر المماثل مذهبيًا (العربي/الشيعي) مبنيّة على معيارية ثنائية متداخلة مذهبيًا وقوميًا. فالمشترك المذهبي يعيد تشكيل الفارق

الإثني باستمرار. وتُعدّ دينامية الصورة المركّبة لهذه الثنائية عنصرًا بارزًا في تشكيل الصور المخيالية الشعبية عن الآخر العربي، على الرغم من الاشتباك العميق فيها بين دوائر المركز والهامش. ومن ثمّ، تكمن المقاربة في السؤال عن الكيفية التي استطاع الإيراني الشيعي من خلالها أن يبتعد عن مركزه المقيّد به، والمشبع بأفكاره الأحادية، إلى هامش آخر يحتاج إليه في رحلته الطهورية، ويشكّل في الوقت نفسه مركزًا روحيًا بالنسبة إليه. ويُبقي هذا الاشتباك العضوي الصورةَ ملتبسةً، غير متساوقة أو منمّطة، تجاه العربي الشيعي، فيمنحُها عفويةً، ويبعدها عن الأنساق الموجهة السابقة.

يكتسي نص رحلة الحج الفارسية أهميةً مضاعفةً ومركبةً عند توظيفه في مجال دراسة الهوية الشيعية العربية، وتعقّب ملامح التغيير فيها؛ لأنّه من خارج محيطها وملازم لمتغيراتها في الوقت نفسه، زمانيًا ومكانيًا. كما أنّه يرصد أبعادها بوصفه نصًا ينتمي إلى حقل الأنثروبولوجيا التاريخية، ويُعنى بمتابعة الديموغرافيات والإثنيات وتَشكُّل الهويات. فرحلات الحج تغذّي خيالًا جماعيًا لم تستطع الرواية الرسمية والسياسية إشباعه؛ إذ تلتقط اليومي والعفوي والاجتماعي وما ترفّعت عنه المرويّة الرسمية، أو عجزت العين التقليدية، صاحبة المكان، عن توصيفه وتدوينه لتشبّعها به في فترات طويلة وتعايشها معه، ومن ثمّ أصبحت غير قادرة على التشخيص والتمييز. فما يسقط من التدوين والأرشفة تلتقطه نصوص الرحلة.

قد يضع أكثر التعريفات اختزالًا ووضوحًا المخيال الشعبي ضمن الرؤية الجماعية التي يكتسبها شعب من الشعوب، في أثناء تفاعله مع محيطه القريب أو البعيد، ومن خلال تفاعل العناصر المكوّنة لهذا المحيط بعضها مع بعض. فالمخيال إطار اجتماعيٌّ، يوجّه طبيعة المجتمعات ويحدّد ما يُسمّى في العلوم الاجتماعية «الشخصية القاعدية» إزاء نظرتها إلى الأشياء وتقسيمها مستويات متعددة وزوايا مختلفة. وتتشكّل من خلال ذلك صورٌ ومفاهيم إستراتيجية للأشياء المحسوسة وغيرها، وتتحول مع مرور الوقت إلى مهارة وقدرة عقلية موازية للتفكير، تربط بين المدركات وتحرّرها من قيود الزمان، ومن قيود المكان المحدود، وتنتج داخلها إمكانات كبيرةً على إيجاد مركّبات جديدة من المعاني استنادًا إلى مخزون الذاكرة الطويل؛ إذ تؤلف من هذا المجموع المترامي أفكارًا وتصوّرات متناسقةً تناسقًا دقيقًا.

ضمن هذا المعنى، يعمل نصُّ الرحلة الفارسية مخياليًا باستيعاب مجموعة من المضامين التصورية عن الآخر الذي يشكّل للرحالة/الراوي جزءًا أساسيًّا في بناء الرحلة على مستوياتها كلها، بوصف السفر مرآة الذات التي لا ترى تفصيلاتها إلا بالانتقال والاغتراب والاحتكاك مع آراء الآخرين وسلوكهم وتقاليدهم، والاصطدام ببعضها، وتوافق بعضها مع بعض. وهكذا، تجري مقارنات متعددة وقاسية أحيانًا، وتعمل ثنائية اكتشاف الآخر والذات في الوقت نفسه[167]، وهو تعديل يبدو أنّه يمسّ الخارج كما يمسّ الداخل. ومن ثم، تأتي ضرورة الآخر من كونه يثوي فيه الخير والشر، الانسجام والاختلاف، وهي حالات تتجسّد فيها القيم المجتمعية والثقافية الأكثر بروزًا، فيتّخذ النص الرحلي الآخر في صيغته العميقة المجرّبة، أو الآخر حامل المجردات التي تتحوّل إلى أفعال ملموسة، من ضمن مكوّناته.

قد لا تؤسَّس الرحلة المتخيّلة على الوجود المادي أو تتطلّب تجربةً واقعيةً معيشةً، وإنما تتداخل في صوغها ذهنيات تؤسس عالمًا متخيّلًا، يجنح نحو أفكار وتأمّلات معيّنة تختلط فيها المثالية من المقولات والتصوّرات الصوفية والفلسفية والدينية التي ترسم رحلة النفس في بحثها عن عالم آخر يكون بديلًا من الواقع، وموصلًا إلى اليقين والحقيقة والمعرفة الخالصة للتطهر. لهذا، يُعدّ نص الرحلة من النصوص التخيلية الاستكشافية؛ إذ تقف فيها الأنا في مقابل صورتها (الباطن) عن طريق إسقاط ما هو مادي، والالتفات نحو ما هو روحي.

إنّ الرحلة الفارسية على المستوى المخيالي لا تخرج في نطاقها عن التعريف العامّ للرحلة، ومن ثمّ تتضافر ثلاثة مكوّنات في خطاب الرحلة الفارسي لبلورة مخيال جمعي: الحاكي/المؤلف والمحكي عنه/مسار الرحلة والمحكي/خطاب الرحلة.

أولًا: الحاكي/الرحالة

هو الذات المركزية التي تقوم بفعل الرحلة، وتستنطق المكان والزمان التاريخي والمخيالي من خلال الرحلة أيضًا. فالاتصال بالأماكن المزُورة لا ينفصل عن ثقافتها ومعتقدات رؤيتها للعالم؛ بالنظر إلى أنّ الاتصال المكاني للحاكي لا يتحدّد بالجانب الجسدي أو المادي[168]. وللرحالة الإيرانيين أدب تاريخي طويل في حقل الرحلات، لكن أخذت الرحلة في العصر القاجاري عنايةً

كبيرةً من المجتمع والسياسيين، فكان أبرز سمات العصر الأدبية والفكرية، كتابة الرحلات ومطالعتها؛ ولذلك سمي أدبيًا «عصر الرحلات»، وجابت الرحلات مناطق داخل إيران وخارجها، ووصلت الرحلات الخارجية إلى أوروبا والهند والعتبات المقدّسة في العراق، ومكة والمدينة في شبه الجزيرة العربية، وقدّمت توصيفًا منوَّعا لم يشمل مراسم الزيارة وطقوسها حصرًا. وإضافةً إلى هذا الأمر، غطّت تلك الرحلات ملامح مهمةً من مناحي الحياة العامة في البلدان العربية وتتبّعت بعض المظاهر الجديدة فيها[169].

بلغ عدد الحجيج الإيرانيين بين 5 و8 في المئة من المجموع العامّ للحُجاج، حيث وصل في مطلع العصر القاجاري إلى نحو 3000 حاجّ، ثمّ بلغ في عام 1924 نحو 8000 حاجّ. وفي هذا العدد مبالغة، ولا سيما عندما يحاول الرحالة الإيرانيون دمج عدد الشيعة من العراق وجبل عامل معهم[170].

وعند إجراء موازنة بين رحّالة العصر الصفوي والقاجاري، يُلاحظ اختلاف سياقي بين الفريقين. فالفريق الأول كان أكثر شرقيةً، وتأثر كتّابه بالتقاليد المتوارثة، في حين انفتح مؤلفو الفريق الثاني أكثر من غيرهم، وتأثروا كثيرًا بأدب الرحّالة الأوروبيين الذين تتجاوز همومهم في أدبهم التوصيف إلى التأويل والتعليل والنقد أحيانًا. ولوحظت كذلك مضامين سياسية تختلف باختلاف الرحّالة أنفسِهم، وباختلاف موقعهم السياسي أو الاجتماعي في الدولة. فبعض الرحلات كتبه الأمراء القاجاريون ورجال الدولة الكبار؛ مثل ميرزا علي أصغر خان اعتماد السلطنة، أو ما كتبه رجال دين مرافقون للرحلات؛ مثل السيد فخر الدين الجزائري. والملاحظ أنّ التدوين لم يكن متخصصًّا بالصفة الذكورية. وظهرت تأليفات لبعض النساء من بينهنّ، على سبيل المثال، السيدة الكرمانية العلوية[171].

لعل من أبرز السمات المواكبة لهذه المرحلة عدم ارتكازها على النخب أو الأرستقراطية في تضمين معانيها أو التعبير عن رؤيتها، فكان خطاب الرحلة الفارسية خليطًا منوَّعا من فئات اجتماعية منوّعة، لم يتجاوز بعضها المفهوم الشعبي للحج[172].

ضمن البيبليوغرافيا الفارسية أكثر من 270 رحلةً بين مخطوط ومطبوع، منذ العصر الصفوي حتى نهاية القاجاري؛ منها 49 رحلةً فقط لا تتعلق بالعصر القاجاري، و75 رحلةً مرتبطةً برحلات داخل إيران، و63 رحلةً إلى الشرق الأوسط. ومن بين ما هو مخطوط 20 رحلةَ سفرٍ إلى

مكة، و10 رحلات إلى العتبات في العراق، و34 رحلةً إلى الهند وآسيا الوسطى. وفي ما يأتي أهمّ الرحلات القاجارية إلى مكة التي مرت بالمدن المقدّسة الشيعية مرتبةً زمنيًا:

- محمد ولي ميرزا قاجار الدولة، سفرنامه مكه [رحلة مكة](1206هـ ش/1827م).
- ميرزا جلاير، سفرنامه منظوم [الرحلة المنظومة] (1250هـ ش/1871م).
- حاج ميرزا خان اعتماد السلطنة، سفرنامه مكه (1263هـ ش/1884م).
- ميرزا محمد علي فراهانس حسيني، سفرنامه مكه (1263هـ ش/1884م).
- سلطان محمد سيف الدولة، سفرنامه مكه (1263هـ ش/1884م).
- ناشناس، سفرنامه مكه (1288هـ ش/1909م).
- فرهاد ميرزا معتمد الدولة، هدايت السبيل وكفايت الدليل (1292هـ ش/1913م).
- ناشناس، سفرنامه مكه (1296هـ ش/1917م).
- سلطان مراد ميرزا حسام السلطنة، دليل الإنعام في سبيل زيارات بيت الله الحرام (1297هـ ش/1918م).
- محمد إبراهيم مشتري خراسانى حسام الشعراء، سفرنامه منظوم (1300هـ ش/1921م).
- محمد حسين فراهانى، سفرنامه [الرحلة] (1303هـ ش/1924م).
- محمد معصوم عليشاه نايب الصدر شيرازى، تحفة الحرمين (1306هـ ش/1927م).
- محمد حسين همدانى، سفرنامه مكه (1307هـ ش/1928م).
- ناشناس، سفرنامه مكه (1309هـ ش/1930م).
- ميرزا علي خان أمين الدولة، سفرنامه مكه (1316هـ ش/1937م).

- مهدي قلي خان هدايت مخبر السلطنة، سفرنامه تشرف به مكه [الرحلة التي تشرفت فيها بمكه] (1320هـ ش/1941م).
- داود علينقي حسيني، سفرنامه مكه حدود سال (1324هـ ش/1945م).

ثانيًا: المحكي عنه مسار الرحلة

يشكّل هذا المكوّن بنيةً مهيمنةً ومتحكمةً ومؤثرةً في سائر البنى. فالزمن المستغرق يمثّل هيكل الرحلة الرئيس، وهو الناظم لمكوّناتها الأخرى المختلفة؛ من سرد ووصف وأخبار وحكايات. ويأخذ الحديث عن هذا العنصر مضاعفاته النفسية والقبلية على مجمل أبعاد الرحلة؛ إذ تتبلور في هذه المرحلة كثير من الأحكام والمواقف، وتتحدد طبيعة الرؤية إلى الآخر بحسب الواقع الذي يلقاه الرحالة والمخاضات التي يمرّ بها، وتأتي الطرق والمسالك في رحلة الحج بمنزلة نقطة الوسط أو الارتكاز، فتعزِّز تلك المواقف المختزنة في الذاكرة. ويعتبر تعدّد المسالك واختلاف المرجعية الثقافية وتبدّل الأوضاع المحيطة، من المحددات الرئيسة لتشكيل صور منوّعة. فعند فحص هذا العامل، يُلاحظ تعدّد طرق رحلات الحج الفارسية في اتجاه الأراضي العربية. وأضفى هذا التعدد معاني متغيرةً على هذا المقطع الحيوي للرحلة الفارسية.

جاء هذا التعدد بسبب القرب والبعد، وتغيير السياقات السياسية المحيطة بتلك الممارّ، فضلًا عن الظروف الطبيعية والأَمنية ومخاطرها الدائمة، فربما لا تأتي الحماية من الدولة المركزية في اسطنبول أو الحجاز، بل من التركيبة الاجتماعية العشائرية والبدوية المهيمنة على تلك المجالات[173]؛ لذلك تعدّدت الطرق وتنوّعت مسالك الرحلات بحسب اختلاف الأوضاع وتغييرها المستمر. وإجمالًا، سلكت رحلات الحج الفارسية ثلاث طرق رئيسة:

1- طريق البحر والأهوال

تُعدّ هذه الطريق من أهمّ مسالك طرق الإيرانيين القاطنين جنوب إيران، فيكون الخليج القناةَ الرئيسة الناقلة لهم بعد عبورهم الكثير من الموانئ، منها: ميناء البصرة وبندر عباس وبوشهر، ثمّ الدخول إلى بحر عُمان والمحيط الهندي، وأخيرًا الدخول إلى البحر الأحمر، حيث ميناء جدة. وتعجّ

توصيفات مسالك تلك الرحلات بالأهوال التي واجهها الحجيج الإيرانيون من بحر العرب. فهذا البحر لم يمنحهم الراحة، بل أسكن في قلوبهم الخوف والرعب. وتشير التوصيفات المتواترة منه إلى غياب النوم عنهم، وامتناع تناولهم الطعام والشراب، واستفراغهم وتقيئهم الدائم وهم على ظهره. ورافقت هذه الطريق مواجهات صحّية بين الفرس والعرب، فشكلت سلطات الحجاز نقطةً طبيةً خاصةً لفحص الحجيج الإيرانيين في منطقة قمران على البحر الأحمر، تُسمى «قرنطية»، وشكلت هذه المفرزة الطبية تحسسًا وتمايزًا عاليًا من وجهة نظر الحجيج الفرس؛ إذ شعروا بتمايزٍ كبيرٍ في التعامل معهم، حيث يُطلب منهم الترجّل عن السفن، ويضطرون إلى خلع لبساهم، ويبقون في العراء عراةً مدةً قد تتجاوز عشرة أيام، وتعفّر ملابسهم في صناديق بخارية مُحكمة للقضاء على الأمراض المحتملة فيها. وفي إحدى تلك الرحلات، نجد القول الآتي: «حينما وصلنا قمران حيث قرنطية، توقفت السفينة حتى حضر الطبيب، وأمر بنزولنا. فدخلنا غرفةً، وخلعنا كلّ ملابسنا من أخمص القدم حتى غطاء الرأس، فقد أخذوا كلّ ردائنا، ووضعوها في آلة بخارية، وجمعونا في دهليز عمارة وكنا هناك يومين أو ثلاثة أيام بلياليها»[174].

2- طريق الجبل والتحريم

تُعَدّ طريق الجبل من الطرق المشهورة وأكثرها استعمالًا، وتُسمى أحيانًا «طريق نجد». وتسلك هذه الطريق أراضي العراق البرية حيث محطاته الرئيسة؛ مدن العتبات الشيعية في النجف وكربلاء والكاظمين، في اتجاه جزيرة العرب، ثمّ يكون مقصدها مكة والمدينة. وتوارث آل الرشيد حماية هذه الطريق، لكنّ صراعًا بينهم وبين آل سعود وسلطات اسطنبول حوَّله إلى أخطر المسالك، ولا سيما عند توظيف هجمات البدو وغاراتهم المستمرة في ذلك الصراع، فكان يجري تبادل السيطرة على هذه الطريق وأمور الجباية فيها بين أمير الحج من آل الرشيد والوحدات العسكرية الخاضعة للعثمانيين. وخلال الفترة 1938-1939، تعرّض هذا المسلك للإغلاق أكثر من مرة؛ وذلك لتجبّر أمير الجبل في جباية الأموال وأخْذ الإتاوات، فضلًا عن المضايقات التي هدّدت حياة الحُجاج أنفسهم. لذا، أصدر علماء الدين الشيعة الكثير من الفتاوى التي تحرّم سلوك هذه الطريق التي تتعرض فيها النفس للقتل، لعلّ أبرزها فتوى الشيخ فضل الله النوري في عام 1941 التي حرّم فيها اتخاذ هذه الطريق مسارًا للحج؛ بسبب الأهوال الكبيرة فيها.

3- طريق الشام وانسداد الأفق

استُعملت طريق الشام بكثرة منذ أوائل العصر الصفوي حتى منتصف العصر القاجاري، وتُسلَك طريق تبريز في اتجاه الأراضي العثمانية، ثمّ حلب والشام، ومنها إلى المدينة، وتكون محطة الزائر الإيراني واستبدال وسائل نقله من الإبل في مدينة دمشق. لكنّ أبرز ملاحظة ترتبط بهذه الطريق وتتعلّق بالحجيج الإيرانيين، هي مرافقة أمير الحج العثماني، في غالبية الأحيان، لتلك الحملة التي تروي بعض رحلات تجاوز عددها خمسين ألف شخص، وهذا يعني توافر وسائل الأمان الكافية كلها لها طوال مسارها ذهابًا وإيابًا. ومع أهمية هذا التفصيل، جعلها الارتباط الوثيق بين هذه الطريق وطبيعة العلاقات السياسية بين الإيرانيين والدولة العثمانية، وكذلك التحول المذهبي الكبير في إيران بعد العصر الصفوي، طريقًا غير جذابة من ناحية الزيارات، بقدر إيفائه بمتطلبات الأرستقراطية؛ من خلال توفيره لها سُبلَ الرحالة والأمان. وإلى حدّ كبيرٍ، كانت طريق حج اسطنبول على هذا النحو؛ لذلك لم تَمنح الرحلات التي جابت هذه الطريق توصيفًا، أو لم تقدم صورةً عن الشيعة العرب القاطنين هنالك، بسبب ضآلة تمثيلهم الديموغرافي.

هيأت هذه المسالك الثلاثة، بما فيها من تفصيلات يومية ومخاطر مناطقية ضاغطة إزاء الحجيج الإيرانيين، صورًا أوليةً عن المختلف والمشترك مذهبيًا.

ثالثًا: المحكي/خطاب الرحلة

يتمثّل هذا المكوّن بخطاب الرحلة ومبرّراتها، على الرغم من أنّ السبب الرئيس لرحلة الحج معروف ولا يحتاج إلى مُسبِّب، فالدوافع قد تكون - في أول وهلة - متقاربةً ومتناظرةً في غالبية الرحلات. ويمثل خطاب الرحلة الجانب المكتوب بعد مراحل ذهنية وشفوية. لكن عند الخوض في التعريفات، تظهر فروق بينية. وتستمد رحلة الحج الفارسية سرديتها من عناصرها التكوينية ومن تلاقيها مع نصوص أخرى، حيث تتضمن النص وخارج النص، أو النص الرئيس (المتن) ثمّ النص الموازي الذي يكمّله ويوجهه، بطريقة يستلم فيها النص الرحلي عتباته، من خلال شكلين في آنٍ واحدٍ؛ إذ نجد تقاطعًا أوّل مع النص السردي؛ وذلك مع اختيار العنوان وبداية الحكم. كما نجد تقاطعًا

ثانيًا مع التاريخ والجغرافيا في تأطير النص؛ إذ يُقدّم الواقع والأسباب عبر تلك النصوص السردية التخيلية الرحلية.

أثّرت في صوغ تلك الصور النهائية عوامل عميقة، منها طبيعة النزاع المذهبي المزمن الشيعي - السُني، وفروق المكان السياسية. فأداء شعيرة الحج في مكة والطرق المؤدية إليها، واقعة ضمن ممتلكات الدولة العثمانية وأراضيها، وهي الغريم التقليدي للإيرانيين، ما يعني التأثّر سياقيًا بالأوضاع السياسية المحيطة بالدولتين. وفي غالبية الأحيان، كان طقس الحج يُؤدّى في أوقات الصلح. وتؤثّر في ذلك أيضًا الاختلاجات الداخلية والشخصية التي تنتاب صاحب الرحلة من حوادث أو مصائب تعتريه في الطريق ذهابًا وإيابًا؛ لذلك ينعكس هذا الأمر على طابع الرحلة العامّ ومضامينها. وقد يظهر ذلك، أحيانًا، في عنوانها الذي يختزل تلك المعاناة كلها[175].

تُعدّ جباية الأموال من الحجيج عنصرًا آخر في هذا الباب، ساهم في رفد الصورة وتعميق معانيها، فكان استيفاء المبالغ الرسمية التي تعطى في المنافذ الجمركية، والتي تُؤخذ عنوةً، قد أوجد حالًا من التذمر والنفور بسبب الجباية المتكررة طوال الطريق بوساطة حماة القوافل والقبائل البدوية القاطنة على طول الطريق، ومن شريف مكة الذي تذهب إليه بعض تلك الأموال، وكان جزء من هذه الأموال يذهب إلى خزانة الدولة العثمانية. وتُجبى تلك الأموال بصيغة «كراية» أو أجرة الطريق أو العبور. وتصف إحدى تلك الرحلات جباية الأموال وتفصيلاتها وحالة التذمر منها بالقول: «كانت، في البداية، كراية القارب نصف مجيدي عندما نزلنا إلى الساحل؛ أي ما يُعادل خمسمئة دينار إيراني، ثمّ جباية نصف مجيدي من كلّ نفرٍ بحجة عبور الجمارك. وفي المرحلة اللاحقة أخذوا من الشخص الواحد مجيديّين ونصف [...] كذلك أجرة البعير»[176].

رابعًا: مخرجات الرحلة الفارسية عن الشيعة العرب

كوّنت الرحلة الفارسية مجموعةً من المفاهيم والصور المركبة المتناوبة عن الشيعة العرب، يمكن استيعابها عبر المحاور الثلاثة الآتية:

1- استحضار التاريخ

قد يكون تراكم الثقافة التاريخية والشعبية والسياق الثقافي العامّ جزءًا مهمًا في تكوين الرحالة/الحاج وصوغ ملامح صورة الآخر العربي، ولا سيما أنّ طقس الحج، في أصوله الأولى، ليس ممارسةً طقسيةً لأداء أحد فروض الإسلام فحسب، بل يحمل بُعدًا تاريخيًا طويلًا من التطوّرات، يعود إلى العصر السابق للإسلام، وفي تاريخيته الكثير من التمايزات والأحداث. والأهمّ في هذا الطقس والرحلة حضور الذاكرة التاريخية بوصفها محركًا أساسيًا للفصل والتمايز بين الأجناس المتشابكة فيه، وعلى وجه التحديد ثنائية العربي - الفارسي التاريخية، واختلفت الأمثلة التي ساقتها الرحلات من وحي ذاكرتها المكبّلة بها، والموجّهة إلى مجمل رؤيتها للآخر. وثمّة الكثير من الأمثلة التي احتوتها الرحلات، وفيها يظهر هذا المحدد بقوة؛ إذ يُلاحَظ في رحلة منشي زاده في الحج واتخاذها العراق، وتحديدًا بغداد مسارًا لها، حضور مقارن للتاريخ القديم والمعيش في موضوع المكان وتاريخ السيطرة عليه. ففي وصفه طاق كسرى، ذكر الآتي: «طاق كسرى مرتفع جدًّا وهو أعلى من مسجد ملا إسماعيل يزد، وتقع على يمينه مجموعة من الطيقان المهدمة، وكانت في هذا المكان منازعة بين العرب والإيرانيين؛ إذ تمترسوا فيه وهو شاهد على تلك الحقبة»[177].

في مثال آخر، يحضر التاريخ بقوة أيضًا في تقييم العرب، وعلى وجه التحديد الشيعة منهم. ففي التوصيف المتعلّق بالتركيبة السكانية لمدينة كربلاء، قدّم التقييم الآتي: «كثيرًا ما يلاحظ الشقاق والنفاق بين العراقيين، ولا سيما العرب منهم، فهم غير متصالحين؛ كلّ واحد منهم له ميوله، فيتدافعون أمام الزوّار ويتفوهون بكلام سيِّئ، وتتشابه أعمالهم وأفعالهم زمان الجاهلية. وأقرب مثلٍ لذلك عندما يصنعون صنمًا من النخيل ويتحول بمرور الوقت إلى معبودهم. فهم يتعاملون مع المقدّسات الإسلامية بهذه الطريقة، وهم في ما بينهم مختلفون. ولولا الخوف من الإنكليز لما حدث بينهم الأمن والسكينة، ولتحوّل موطنهم إلى هرج ومرج. فإذا عدنا إلى التاريخ القهقرى، نلحظ أنّ العرب على طول الزمان يحكمهم سلطان مقتدر وسفاك مثل عبيد الله بن زياد والحَجاج»[178].

2- صورة القبلي والبعدي

ارتبط نص رحلة الحج الفارسية في غالبية الأحيان بفضاءين متعددين وزمن ممتد، على نحوٍ يجعل النص حافلًا بأبعاد بيوغرافية، تراجمية ومناقبية؛ ومن ثمّ يتفاعل لبناء صورة الأنا وصورة الآخر. فالرحالة هو أحد المفاتيح التأويلية للعالم والتاريخ والذات. وتتمظهر مفاعيل ذلك

عبر مرحلتين: المرحلة الأولى قبْلية في ذهن الراوي/الرحالة قبل انطلاق الرحلة، وهي تتشكّل من السماع الذي يضفي على الآخر صورةً احتماليةً، وتركز على جوانب اللامألوف والغرائبي وبعض التقاليد المغايرة، وتترسخ من خلال الحكاية الشفوية ومن الرحلات السابقة أو ممّا هو مسموع متواتر، أو من الموروث المدرسي المتمثل ببعض المؤلفات التاريخية والجغرافية والفقهية، ومن خلال الأحلام والتخيّلات[179]، فضلًا عن تراكمية بنية العقل الإيراني الذي قسّم الآخر من منظور ديني إلى بلاد الإسلام وبلاد الكفر، ومن منظور إثني إلى بلاد العرب وبلاد العجم. وعند فحص البنية النصّية والدلالية للرحلة الفارسية، يُلاحظ تأثرها - أحيانًا - بالسياق الأدبي والنثري العامّ لتلك الصور التي أنتجها الأدب الفارسي الرسمي في إيران؛ إذ تُعدّ ثنائية «العرب والإسلام» ثنائيةً متلازمةً في تلك الأدبيات. وساهمت، منذ القرن التاسع عشر الميلادي، في بداية ظهور أدب رحلة الحج الفارسية وحرّكته في اتجاه مكة عبر المزارات الشيعية في البلدان العربية. ومثّلت تلك الحقبة بداية وعي للحركة القومية الحديثة في إيران؛ فركّز المفكرون العلمانيون الواعون على أوضاع إيران وعجزها، مقارنةً بالغرب، وصاغوا أسباب تخلف إيران ووضعوها في خانة الإسلام، ودفعهم ذلك إلى السعي لتأسيس تعريفٍ جديدٍ أكثر عمقًا من حيث التاريخ. وبُنيَ التعريف الجديد على الماضي قبل الإسلامي. لذلك، تبنَّى الكثير من الأدبيات المدرسية فكرةَ أنّ الإسلام المعادل أو الوجه الثاني للعرب هو الذي قوّض المجد الإمبراطوري، ولم يجعل إيران تلتحق بركب التطور التقني والحضاري الذي وصلت إليه المجتمعات الآرية في أوروبا؛ لبقائها ضمن نطاق العالم السامي وحوزته. وسخرت لهذا المعنى كتابات عدة من أجيال الكُتّاب والأدباء، حتى أصبحت هناك صورٌ نمطيةٌ وتقليديةٌ للعربي المسلم[180]. وتروم، أحيانًا، الصورة التي يبحث فيها الرحالة تعريفَ شيعة إيران بوصفهم أمَّة، وبوصفهم إيرانيين، من خلال تعريفهم العربي بوصفه الآخر، وهو تعريف مقلوب للشيعي الإيراني بوصفه الذات.

على الرغم من التصالح الكبير الذي تلتزمه الرحلة مع الشريعة الإسلامية وتقاليدها، باعتبارها جزءًا من ممارسة أحد طقوسها أو أركانها[181]، فإنها فصلت بقوة بينها وبين العرب. ويبدو أنّ النطاق العامّ لتلك الأجواء أثّر في نفاذ تلك التقاليد إلى أدب الرحلة. ففي رحلة حجٍّ، قدّم أمين الدولة توصيفًا محتقنًا بسبب بعض العرب الذين جاورهم في إحدى محطّاته بشبه الجزيرة العربية، قائلًا: «نامت الإبل بالقرب من الخيم فاختلطت عربدة العرب مع الأباعر، كذلك امتزجت الرائحة النتنة لهذين الكائنين مع بعضها»[182].

أمّا المرحلة الثانية، وهي صورة بَعدية معدّلة تأتي بعد انتهاء الرحلة فعليًّا، فيعيد فيها الرحّالة فحص تصوراته القبلية وتصوراته الراسخة كلها، ويتراجع عن بعضها، ويبني أخرى قد تكون مغايرةً لسابقتها، وربما لا تؤلف تصوُّرا فرديًّا، بل جمعيًا، حتى إنّ الموازنة بين السابق واللاحق تكاد تكون حاضرةً بامتياز، بين لحظة المعايشة ولحظة التخيّل الأولى. ففي رحلةٍ للمؤلف الحاج فرهاني (في عام 1885)، يلاحظ ذلك التحول بين السابق واللاحق؛ إذ يقول: «كان أهالي مكة سابقًا يؤذون الحُجّاج العجم الشيعة كثيرًا في مكة، على الرغم من أنهم كانوا على تقيّة واضحة. أمّا الآن، بسبب ضعف دولة الروم [الدولة العثمانية] والعمل باتفاقية السلم مع دولة العجم، فقد ترك ذلك الرسم كلّه، ولم يتعرض العجم للأذى، ولم يعد العمل بالتقيّة موجودًا، وأصبح لهم احترام كامل»[183].

تبدو الصورة المقدّمة في النص الآنف، مبنيَّة على موازنة بين ممارسةٍ سابقةٍ مخيالية وتجربةٍ واقعية عملية حيّدت الأولى، وأعادت النظر فيها، وأضافت إليها معنًى مغايرًا. لكن تبقى مغذّيات الصورة الأولى حاضرةً بقوة في تعزيز الصور القبلية لكل رحلة مقبلة. وفي مقابل هذا المعنى المتغيِّر على أساس التجربة العملية، تؤدي رحلة هداية الحُجّاج هذه الوظيفة، وتروّج لتثبيتها، بوصفها قاعدةً عامةً للرحلات الإيرانية كلها إلى مكة، ويمكن أن نتبيّن ذلك من القول الآتي: «عندما يدخل الحاجّ إلى عربستان [السعودية] في المواضع التي يشعر فيها بالخطر عليه، من الأفضل أن يترك قبعته السوداء، وعليه ألّا يحتذي نعل الجركين'، وأن يختار اليشماغ، وألّا يلبس البنطال الأسفل والأخضر والأحمر، ويلجم اللسان من الشتم والحركات الجاهلة المسبّبة لقتل النفس وإتلاف الأموال [...] وفي هذا الموضع، ينبغي العمل بالتقيّة؛ لأنّ التقيّة ديني ودين آبائي»[184].

تذكر الرحلات الكثير من الحوادث التي مورست فيها التقيّة، منها تغيير المذهب عند أداء بعض الطقوس، كـ «التكتف» في الصلاة أو الوضوء، وكلّها تفصيلات دقيقة تفصح عن طبيعة المذهب، لذلك؛ كان الحُجاج، في غالبية الأحيان، يمارسون التقيّة، ويُظهرون أنهم على مذهب الشافعي القريب من بعض ممارسات الاثني عشرية. وفي هذا الباب أمثلة كثيرة، ولا سيما في المدينة ذات الطابع المتحفّظ من وجود الإيرانيين الشيعة[185].

اختلفت طبيعة تعامل المكّيين، إجمالًا، مع الحجيج الإيرانيين، مقارنةً بأهل المدينة، نظرًا إلى أسباب عدة؛ بعضها يأخذ طابعًا «بروتوكوليًّا» متعلّقًا بزيارة بعض الأمراء القاجاريين

وتواصلهم المباشر مع شريف مكة، إضافةً إلى وجود بعض السادات أو الشيعة الأشراف من أهل مكة الذين تعاطفوا مع الشيعة الإيرانيين، فضلًا عن أثر العامل الاقتصادي في طبيعة التعامل؛ بالنظر إلى أنّ الحجّ ذو أهمية من جهة التبضُّع وشراء بضاعتهم، وتبادل العملة وصيرفتها.

يبدو أنّ الحضور الكبير للشيعة في مكة ساهم في تقديم صورٍ إيجابيةٍ إلى حدّ بعيد، مقارنةً بالمدينة، وليس ذلك متعلّقًا بصورهم الرسمية فحسب، بل بواقعهم الشعبي أيضًا. فاختيارهم الأماكن العامة، ولا سيما المقاهي، يُظهر هذا الأمر بوضوحٍ؛ إذ كانت تلك الخانات أو المقاهي ملاذًا للتعبير وممارسة الطقس المحظور، وسط غالبية مذهبية مخالفة. وتذكر إحدى الرحلات أنّ قهوة الحاج قنبر، معروفة بأنّها من المقاهي الشيعية، وصاحبها من الشيعة الغيورين، وأنّه يقيم العزاء ليلة الغدير على الإمام السجّاد، ويطبخ مختلف الأطعمة ويقدّمها إلى الحجيج[186].

هذا كلّه مغاير لما كان عليه وضع الشيعة في المدينة؛ إذ كان أكثر صعوبةً لأسباب عدة؛ منها اختلاف المزاج الديني لأهل المدينة وعدم اهتمامهم بالتجارة. فمهنتهم الغالبة هي الزراعة. يضاف إلى ذلك النخاولة الشيعة (النخليون) الذين يعيشون خصومةً كبيرةً مع أهل المدينة في ممارسة طقوسهم وشعائرهم بوجهٍ عامّ. وورد في إحدى الرحلات: «كان في مقبرة البقيع الطاهرة، بوّاب غاضب كريه المنظر، يمسك بيده سَوْطًا، وكلّ إيراني يروم الدخول إلى البقعة الطاهرة، يتشدد عليه ويأخذ منه قِران وإذا أراد الشخص الدخول خمس مرات في اليوم عليه أن يدفع خمس مرات أيضًا. [...] وإذا رغب الحاج في أن يقيم عزاءً، فعليه أن يدفع مبلغ ربيتين، وهي تعادل ستة دنانير. وهذه الجباية مفروضة على العجم، وليس على العرب»[187]. وفي نصًّ آخر، ورد القول: «عندما يأتي المتبضّع من كلّ بلد يَتمّ التعامل معه بكلّ لطف، وإذا كان من إيران فلا يُعتنى به، على الرغم من توقّفه، وليس من البعيد أن يتعرّض للضرب وأن تحرم معاملته»[188].

اللافت أنّ عددًا غير قليلٍ من الرحلات، خالف النظرة القبْلية أو السابقة الإشاعة؛ إذ قدّمت رحلاتٌ رؤيتها بطريقة مغايرة مبنية على حميمية مع الآخر (العربي/السُني) الذي من المتوقع أن تكون النظرات تجاهه متوجسةً دائمًا وحذرةً على أقلّ تقدير. فأظهرت رحلة غرائب الخبر في عجائب السفر صلاتٍ مثيرةً؛ إذ لم يفرّق صاحب الرحلة في الصلاة خلف إمام الجماعة السُني أو الشيعي. ومن أمثلة ذلك أيضًا استعانته بالموروث السُني، واستشهاده الإيجابي بمجمل الحوادث التي يسردها عن الخلفاء ومقاماتهم ومقابرهم[189]؛ وقدّم نظرةً حافلةً بالإعجاب والتوقير لتلك الأمكنة

وموروثها. وقد تحيل هذه النظرة العفوية والتلقائية الكبيرة على رؤية الرحالة الشعبية غير الملتزمة برؤية موجهة واحدة. لذلك، لم تكن الرؤى جميعها واقعةً تحت تأثير المؤثرات التراثية أو الآنية، بل عبّرت، على نحوٍ عفويٍ ومستقلٍّ، عن العربي السُني والعربي الشيعي.

3- صورة مجتمع الغالبية والأقلية

إنّ معايير الصورة المتشكّلة عن الشيعة العرب محكومة بمعيار ديموغرافيٍّ معنيٍ بوسط الأكثرية أو الغالبية الشيعية العربية التي تهيمن على المكان. وتقابل ذلك أقلية عربية شيعية محاطة بمجتمع الغالبية. وألقى تغيير المكان وتوزيعه الديموغرافي بظلاله المباشرة على تكوين تلك الصور المتداولة عن الشيعة العرب. فاختلاف رؤية الرحالة الإيرانيين عن الشيعة العرب كان تَبَعًا لطبيعة تمثيلهم الديموغرافي في أماكن استيطانهم؛ ذلك أنّ لصورة الشيعة العرب في مجتمع الغالبية الشيعية ملامح نمطية مستقرة خاصة بها تقريبًا. في حين كانت صورة نظرائهم في مجتمع يمثّلون فيه أقليةً مختلفةً عن سابقتها؛ إذ تبدو الأجواء النفسية التي تنتاب المجالين كثيرة التفاوت، حتى إنّه يلاحظ في إصدار الصور القيمية بونٌ شاسعٌ، تبعًا لتغيُّر السياق، وتبدو هذه الخصيصة، أو المعيارية، عنصرًا ملازمًا لغالبية نصوص رحلة الحج الإيرانية. وجاب صاحب رحلة حجّ إلى مكة مناطق ذات غالبية شيعية وأقلية أيضًا، وقال عن العرب الشيعة: «أغلب أهلها شوافع وحنفية، وكذلك مالكية وحنبلية، وهم تقريبًا ستون نفرًا من الشيعة، وأغلبهم مطوّفون اختلطوا بالعجم، ومنهم السادات الحسينية، يُظهرون تشيّعهم ولا يعملون بالتقيّة، ويقيمون مراسم العزاء أيام عاشوراء، فمنهم أبو الفضل موسى البغدادي، وكان من تجّار مكة وأغلب تعاملات شريف مكة كانت معه»[190]. وفي الإحصاء الذي يقدّمه صاحب الرحلة عن عدد الشيعة العرب في مكة (ستون نفرًا) تأكيد ملحوظ لأقليّتهم، في مقابل مجتمع الغالبية المختلفة عنهم مذهبيًّا؛ لكنّ الأهمّ متمثّل بذلك الاستثناء الذي يلحّ النص على إبرازه، بوصفه بؤرة التوصيف. ففي حديثه عن حرية إقامة الطقس المذهبي وإخفاء ممارسة الطقوس الإشهارية للعقيدة (التقيّة)، بحسب المفهوم الشيعي[191]، توصيفٌ مضمَرٌ لسياق العيش العامّ للأقلية العربية الشيعية من المنظور الإيراني.

كانت وجهة الحجيج الإيرانيين في غالبية الأحيان، هي البحث عن مُناظرٍ أو مماثل مذهبي في رحلات الحج الواقعة خارج حدود الغالبية الشيعية. فكل نقطة يصل الحاج الإيراني إليها ـ تقريبًا

- يُلاحَظ فيها بحثٌ ملحٌّ عن مماثلٍ شيعيٍّ؛ وذلك لتبديد غربته الإثنية والحدّ من انطوائيته الاجتماعية واللغوية. ومن ثمّ، حضرت جماعة النخاولة، شيعة المدينة العرب، بوصفها أقليةً تاريخيةً في العصر العثماني ذات حضور في المدينة[192]، واستُحضرت هذه الجماعة في غالبية إشارات رحلات الحج الشعبية الإيرانية، بوصفها تعبيرًا مثاليًا عن شيعة شبه الجزيرة العربية الذين يمثلون نقطة الارتكاز الرئيسة لتناول الشيعة العرب العامّ في وسط الغالبية المغايرة لهم مذهبيًا، والضاغطة عليهم، بحسب التأويلات العامة المستخرجة من طبيعة تناولهم العامّ في مجمل نصوص الرحلة. وعلى سبيل المثال، أشارت رحلة حج عام 1879 إلى النخاولة بالصيغة الآتية: «عاشت هذه الطائفة خارج المدينة في بيوت خربة بالية، وكانوا يعيشون أحوالًا صعبةً جدًّا، ولم يسمح لهم أهل المدينة بالدخول إلى الحرم المطهَّر ومسجد النبي، وشنّوا عليهم الغارة، وخرّبوا بيوتهم»[193].

تبدو الإحصاءات والنسب السكانية المذهبية التي تقدّمها رحلة حج إيرانية من منتصف القرن التاسع عشر عن التوزيع المذهبي في المدينة وموقع الشيعة العرب فيه وطبيعة المهن، إضافةً إلى التصنيف الاجتماعي فيه، مفيدةً؛ وذلك من خلال القول: «فيها ثمانون ألفًا من هذه، منهم سبعون ألف نسمة من السُنة، وأغلبهم من مذهبَي الحنفية والشافعية، وما يقرب من عشرة آلافٍ من الشيعة، [...] بيوتهم جزء من المدينة، خارج سورها بالقرب من مقبرة البقيع، وأغلبهم فقراء يمتهنون الزراعة وحراثة الأرض»[194].

إزاء صور الحرمان التي ترسّخها مجمل رحلات الحجيج الفارسية عن الشيعة العرب في شبه الجزيرة العربية وتحديدًا في الحجاز، تمارس الرحلة دورَها الأخلاقي إزاء الجماعة الدينية، فتقترح تقديم العون والإسناد إليها في مناطق الشيعة الأخرى في العالم، ولا سيما من الناحية المالية. وفي بعض الرحلات، يظهر هذا المعنى بدقة من خلال القول: «يعتقد العبد الفقير إنْ وجد أحد له نذور وأموال في المشرق وأمكن إيصالها عن طريق الحُجاج من أجل رفع حيف الفقر والعناء عن هؤلاء المحتاجين [...] فليفعل»[195]. وتؤكد هذا المعنى رحلة حج أخرى تعود إلى حسام السلطنة؛ إذ يقول: «وفي تلك الأثناء وفد رؤساء السادة الحسينية والموسوية والنخاولة؛ ولأنّ هاتين الطائفتين من الشيعة ويقطنون المدينة، ورعايتهم واجبة، أمرت لهم بثلاثمئة تومان بالمناصفة وهو ما يحتاجون إليه»[196].

يبدو أنّ الدعم المالي الذي تدعو إليه رحلات الحج مبنيّ على فكرة الخمس الشيعية التي تُعيد توزيع المال والثروة بين أفراد الجماعة الشيعية، بطريقة عابرة الحدود المحلية والإقليمية والقومية؛ عبر رجال الدين وأفراد الجماعة نفسها. ومن المؤكد أنّ ما تدعو إليه هذه الدعوات هو من مال شيعة الفرس، فهي تخاطب المتلقي الإيراني وتحثّه على أداء تلك الممارسة.

أما في مجتمع الغالبية الشيعية العربية، فتبدو صورته مغايرةً؛ إذ ليس من هموم الرحلة الدفاع عن الشيعة العرب، وإنما تصنيفهم ضمن الجماعات الأخرى. فالعنصر المذهبي ما عاد هو المحرك الأول لتلك الصور، بل أصنافهم القومية والتمايز في ما بينها. وهكذا، فإنّ تغيير السياق ولّد معه تشكيل صورة أخرى محكومة به؛ ضمن مجال قراءة الأنا والآخر تحديدًا.

تفصل رحلة الحج الفارسية بين بؤرة المكان (المقصد) في مدن العتبات والمزارات الدينية في مناطق الغالبية العربية الشيعية (النجف وكربلاء والكاظمية في بغداد)، وديموغرافيتها. فتوصيفات المكان تحمل حميميةً خالصةً، وتوصيفات تقديسيةً وتبجيليةً متواترةً. ولم تخرق ذلك رحلة من الرحلات، سوى محاولة إيجاد تفاضل بين من ساهم في الاحتفاء بالمكان وتعميره، ومن أرسى جذوره بنسبٍ متفاوتة. فإلحاح معظم الرحلات في أن يتحوّل المكان إلى عابر المحلية والمناطقية، ويتّجه إلى معنى «المكان الكونيّ» (Cosmic place)، إنما يكمن في الرغبة في تفتيت مرجعيته الأحادية التي ربما يمثّلها العرب الشيعة وحدهم، بالنظر إلى وجودهم البدهي بينهم. ولوحظ في توصيفات عدد من الحجيج الإيرانيين تأكيد لهذا المعنى؛ إذ ذكرت إحدى الرحلات، عند وصف ضريح الحسين بن علي في كربلاء: «إنّ الخاقان المرحوم قد ذهّبها، وقد بنى - كذلك - الضريح المطهر لقبّة سيد الشهداء من الفضة، وكان ضريحًا كبيرًا وجميلًا، وعملوا الصندوق من الفضة في الهند، وهناك زوجان من الشمعدان كبيران جدًّا من الذهب، من موقوفات عبد المجيد خان سلطان الروم، وبعض القناديل والمعلقات من الجواهر والذهب والفضة، وهي من العجم والهند، وأماكن أخرى، نُصبت في الحرم المطهر»[197].

ربما لا يحيل هذا المتن وتناصّاته في رحلات الحج الفارسية على مشاركة أو مساهمة لغير العرب في تشييد ذلك المكان المقدس عند الشيعة فحسب، بل يسعى، أيضًا، للبرهنة على أنّ هذا المكان لا تحضر إليه الإثنية المقيدة بحدود، بوصفها العامل الحاسم في عملية تشكيله وإدامة زخمه

الروحي. فهو في هذا السياق يتحول إلى عابرٍ لكل تلك المحددات والأمكنة، ويستوعب في فضائه المفتوح غيرَ العربِ. الكلّ، إذًا، متساوٍ في هذه البقاع، وتتوارى تلك الحدود من أجل ذلك الهدف.

أمّا الصور القيمية والتصنيفية المتعلّقة بالشيعة العرب في هذا القسم للرحلات، فيأتي الحديث عنها، مع الديموغرافيا الشيعية الكثيرة العدد، غير متأثرٍ بتلك المخاطر الضاغطة، بل يأخذ صفةً مباشرةً في مواجهة الذات ومخاطبتها، فلا تتوارى في تقديم نقد لاذع للجماعة الشيعية العربية أو الجماعات القومية الأخرى المتعايشة معها، وهي تحمل في خلفياتها أكثر من دافع منقسم بين ما هو «خاص» متعلق بوجهة نظر الرحالة، وما هو «عامّ» جامع بين الرحلات وسياقها التاريخي الحاكم.

بيد أنّ الآخر (العربي/الشيعي) لا يوجد على نحوٍ مطلق في رحلة الحج الفارسية، بل على نحوٍ نسبي، بوصفه هويةً مغايرةً تبتدئ من خلال الأنا والتفاعلات الممكن حدوثها، ومن التأثيرات والقيم الثقافية والاجتماعية السائدة، وما ينتج منها من مهيمنات موجّهة؛ لأنّ كلّ نصٍّ رِحليّ يحكي اكتشاف الآخرين عبر ثيمات يعتمدها الرحالة موضوعًا له؛ إذ إنّ كل رحلة تتضمن صيغةً للتقديم وعرضًا للآخر، فتُقدّم صورة الآخر من خلال سمات ثقافية لما يحمله الراوي؛ ذلك أنّ الرحلات الحجّية - الزيارية، ورحلات المثاقفة تجعل من هذا العنصر دعامةً مركزيةً في بناء رؤية الرحلات[198]، والكثير منها يجعل الشيعي العربي أداةً رئيسةً للموازنة والمقابلة، وربما النقد والتصحيح.

جاء في توصيفٍ لمدينة كربلاء في نَصٍّ رحلة من القرن التاسع عشر الميلادي: «يقطن المنطقة العرب والعجم والهنود. والعجم أكثر المجموعتين، وجلّهم مائل إلى الشر المبرم، لا يستحيون، يأكلون أموال الناس، غير متدينين، طماعون، كذابون، يحمل أكثرهم رذائل الأخلاق»[199]. فهذه الصورة المعنية بالتوزيع الديموغرافي وإصدار الأحكام القيمية والسلوكية قد تبدو، في أول وهلة، أنّها تحمل ازدرائيةً قاسيةً للشيعة الفرس الممثلين للغالبية القومية داخل مدينة عربية مركزية في الفكر والميثولوجيا الشيعية. ومن وجهة نظرٍ أخرى، فيها تقييم مفعم بالإيجابية للشيعة العرب، على الرغم من تمثيلهم السكاني من الناحية العددية. ويبدو أنّ المعنى الذي يخفيه مثل هذا المتن، إلى جانب تناصّاته المستشرية في مجمل نصوص الرحلات الفارسية، مبنيّ على قاعدة حفْزية رئيسة في إيجاد نموذجٍ متكاملٍ للشيعة الفرس أمام أقرانهم العرب. فالرحلة لا تُعوِّل على المعيار الكمّي، بقدر تعويلها على الحضور النوعي على نحوٍ متوازٍ ومتلازمٍ.

خاتمة

تحمل الرحلة الفارسية، إجمالًا، سمةً عامةً عن الشيعة العرب، مبنيةً على تصورات تاريخية - تراكمية وآنية، وأحيانًا مناطقية، ساهمت في صوغ ملامحها عن الآخر العربي الشيعي. فالممهد الأول لها هو تلك الصور النمطية التاريخية المتراكمة من التراث والأدبيات الحديثة عن مجمل العرب؛ ذلك أنّها غذّت لاشعوريًا الملامح الصورية للشخصية العربية في مجملها، وهي تحمل تعابير مزدوجةً؛ منها الشهوانية والغلظة، أو العطف والحميّة تجاه المماثل مذهبيًا، وأسقطت تلك المعاني على العرب عمومًا، ثمّ لحقتها مرحلة تمييز أكثر صوريةً بين العرب السُنة والشيعة.

إنّ ثنائية رحلة الحج الفارسية ومقابلها الشيعة العرب وقعت تحت ضغط تأثيرين مركزيين: الأول واقع تحت طائلة التاريخ وتلك الصورة الجمعية والمدرسية عن العرب إجمالًا، بوصفهم الأداة المباشرة في إسقاط آخر الإمبراطوريات الإيرانية العتيدة. وساهم هذا بقوة في ازدهار هذا المعنى في السياق التاريخي المواكب لرحلات الحج القاجارية؛ إذ رافق صعود التيار القومي (ملى كرايى) استحضار التاريخ الإيراني القديم المتصل (من دون قطيعة تاريخية)؛ وذلك من خلال تلك الإمبراطوريات الفارسية القديمة حتى العصر القاجاري. وتدخل المرحلةُ الإسلامية في هذه الاستمرارية، وإن كان بعض الاتجاهات القومية يعدُّها دخيلة. أمّا التأثير الثاني، فينتمي إلى تيار الطهرانية الشعبية وفكرة الخلاص، عبر رحلة حجّ زياريّة نحو الديار المقدّسة في الحجاز؛ حيث يتّسم كلّ من المكان والزمان والطقس بقداسة تتساوى فيها الأجناس والأقوام المختلفة من الناحية الافتراضية. وكان التناقض الداخلي الذي حام حول تشكيل تلك الصورة، أبرز عناصر ديناميتها.

لم يحمل مخيال الرحلة الشعبي الإيراني معنًى تطوريًا وتراكميًا إزاء الآخر الشيعي العربي، بل يُلاحظ غياب هذا المبدأ وحضور الفردانية في الاستيعاب والتناول؛ إذ لم يكن ثمّة توجيه مقصود في رسم صورة ذهنية مقصودة أو تضامنية من حيث المطالب والرؤية إزاء الآخر.

المراجع

1- العربية

الحاتمي، محمد. «في خطاب أدب الرحلة». مجلة فكر ونقد. السنة 9. العدد 87 (آذار/مارس 2007).

حليفي، شعيب. الرحلة في الأدب العربي: التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل. بيروت: رؤية، 2006.

سعد، جويا بلندل. صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث. ترجمة صخر الحاج حسين. دمشق: دار قدمس، [د.ت.].

كرافولسكي، دوروتيا. العرب وإيران: دراسات في التاريخ والأدب من المنظور الأيديولوجي. بيروت: دار المنتخب، 1993.

الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تحقيق علي أكبر الغفاري. طهران: [د.ن.]، 1984.

2- الفارسية

اند، ورند. جامعه شيعه نخاوله در مدينه منوره. ترجمة رسول جعفريان. قم: انتشارات دليل، 1379هـ [2001م].

جعفريان، رسول. به سوى أم القرى. تهران: مشعر، 1373هـ ش [1994م].

______. پنجاه سفرنامه حج قاجارى. تهران: نشر علم، 1389هـ ش [2010م]).

______. راه حج. تهران: زيتون سبز، 1389هـ ش [2010م].

نجم الملک، عبد الغفار. سفرنامه خوزستان. تحقيق محمد دبير سياقي. تهران: مؤسسه مطبوعاتى علمى، 1341هـ ش [1962م].

هدايتي، سيد احمد. سفرنامه حج 1338هـ ش [1959م]. تحقيق سيد على قاضى عسگر. تهران: مشعر، 1377هـ ش [1998م].

وزیر وظائف، میرزا داوود. سفرنامه میرزا داوود وزیر وظائف. تحقیق سید علی قاضی عسگر. تهران: مشعر، 1379هـ [2000م].

القسم الثاني

شيعة العراق وإشكالية الهوية الوطنية

الفصل الرابع
شيعة العراق وضغط الهوية الدينية
حفريات في معنى الهوية الشيعية .... حيدر سعيد

أولًا: الهوية الشيعية في الزمان والمكان

تبدو «الهوية الشيعية» لكثيرين أمرًا بدهيًّا؛ فالشيعة يشكِّلون إحدى طائفتين كبيرتين في العصر الإسلامي الحديث، وقد بات كثير من الأدبيات يعرِّف الإسلام بأنه «نهر رافداه السُّنة والشيعة». لكن الأمر لم يكن كذلك في الماضي، وهو ليس بهذه الاختزالية في الحاضر. وعلى العكس، لا يبدو يسيرًا تحديد طبيعة الهوية الشيعية الآن؛ أي الصلة، أو الآصرة، التي تجعل أفرادًا متناثرين في أشتات مختلفة من العالم يشعرون بأنهم متماثلون، ومن ثم، معنى أن يكون المرء شيعيًّا: هل هو تعبير عن اعتناق عقيدة ما؟ أو دعوة سياسية؟ أو انتماء قدري إلى مذهب ديني؟ أو طائفة؟ أو مجموعة ديموغرافية كبيرة تملك بينها شكلًا من أشكال الروابط؟ أو شيء آخر؟

خضع مصطلح «الشيعة»، ثم مصطلح «التشيع»، لتحولات دلالية كثيرة عبر القرون، قبل أن يصلا إلى ما يسمِّيه اللسانيون «التخصيص الدلالي»، أي الإشارة إلى جماعة محددة، هي الإمامية الاثنا عشرية، من بين جماعات عدة ومتناقضة كان المصطلح يشير إليها.

وكذلك، لم يتحرك مصطلح «الشيعة» ويتبدل عبر القرون فقط، بل عبر الحقول أيضًا؛ فهو تعبير سياسي عن الإيمان بأحقية الإمام علي بالخلافة، وهو تعبير اجتماعي/سياسي أيضًا، يشير إلى الفضاء الذي احتوى حركات المهمَّشين وحركات المعارضة، وهو كذلك تعبير عقائدي (كلامي)، يشير إلى حزمة من المقولات الاعتقادية، من قبيل الإمامة، والمَعاد، والغيبة، والمهدوية، وإلى

جانب هذا كله، هو تعبير عن مذهب فقهي، ارتبط بمؤسسة فقهية راكمت نتاجها، في الأقل منذ القرنين السابع والثامن الهجريين.

يجمع عدد من الباحثين على أن تعبير «الشيعة» استُعمِل بشكله الاصطلاحي، ومن دون إضافة (أي من دون الحاجة إلى القول: «شيعة علي»)، بُعَيد مقتل الإمام الحسين (عام 61هـ)، في الإشارة إلى نَفَر من أصحاب الإمام علي وأنصاره[200]. غير أن هؤلاء الباحثين لم يذهبوا أكثر في هذا التحديد، فمع أنه يتضح أن «نصرة علي»، هنا، هي موقف سياسي، لم يجرِ توضيح ما إذا كانت هذه النصرة اتخذت شكلًا منظَّمًا أم لا، وإنْ كان هذا التنظيم على شكل «فرقة مغلقة»، أو «طائفة كبيرة»، أو سوى ذلك، وهل تحوَّل إلى شكل من أشكال الروابط الجماعية؟ وهل خرجت «نصرة علي» من كونها موقفًا سياسيًّا، إلى أن تكون عقيدة؟

ظل هذان العنصران (كون التشيع حركة سياسية بالأساس، وأنها ذات طابع معارض، تستهدف المطالبة بحقوق مغتصبة) يسيطران على المخيال الشيعي، بل على طريقة فهم التشيع والحركات الشيعية عبر التاريخ، التي كُتب تاريخها بوصفها فضاءً معارضًا للسلطة. بل إن هذا هو الذي جعل التشيع غطاءً أو إطارًا احتجاجيًّا لحركات المعارضة وجماعات الهامش وما يدور في دائرتها.

ومن ثم، يمكن القول على الإطلاق: إن النشوء التاريخي للتشيُّع ارتبط بعوامل سياسية أكثر منها دينية، وإن الصياغة اللاهوتية والأصولية للتشيع من حيث هو تيار سياسي، والانتظام في إطار مذهب كلامي لاهوتي، وأصولي فقهي، عوامل تميزه من المذاهب الأخرى، حدثت في وقت متأخر، لاحق على سائر المذاهب الإسلامية.

لم ينْمُ التنظير في العقيدة الشيعية إلا مع القرن الرابع، ثم الخامس الهجريين؛ فالكتابات الرائدة المؤسِّسة للعقيدة الشيعية، لم تبدأ إلا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، حين وفَّر البوَيْهيون في بغداد غطاءً سياسيًّا لنمو هذه المعرفة التي بدأت بشكلها الناضج مع جيل العلماء من أمثال محمد بن يعقوب الكُليني (ت. 329هـ)، والصدوق بن بابويه القمي (ت. 380هـ)، والمفيد محمد بن محمد بن النعمان (ت. 413هـ)، والشريف المرتضى علي بن الحسين بن موسى (ت. 436هـ)، وأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت. 460هـ). ومع ذلك، تكاد مصنَّفات الفِرق والمذاهب والملل والنحل، ولا سيما الأربعة الأساسية منها: أبو الحسن الأشعري (ت. 324هـ)،

وعبد القاهر البغدادي (ت. 429هـ)، وابن حزم الأندلسي (ت. 456هـ)، وأبو الفتح الشهرستاني (ت. 548هـ)، تُجمِع على أن الشيعة يشكلون إحدى أربع فرق إسلامية كبرى، إلى جانب: القدَرية، والصفاتية، والخوارج. وفي تقديري، تشير هذه المفارَقة (عَدّ التشيع واحدًا من أربع فرق إسلامية كبرى من دون منجز أو نظرية كلامية واضحة) إلى أن الأساس في إدراج التشيع في هذا الإطار هو طابعه السياسي، على الرغم من المحتوى العقائدي للتصنيف، أي إن التشيع كان بمنزلة إطار سياسي، تولَّدت عنه فِرق عدة. وهذا نفسه هو ما يفسِّر، وإن على نحو جزئي، لِمَ كانت التصنيفات الأولى في مجال الفرق والمذاهب والملل لمؤلفين شيعة (ومعتزلة، على نحو أقل)، مثل سعد بن عبد الله الأشعري (ت. 299هـ)، والحسن بن موسى النوبختي (ت. 310هـ)، وأبي القاسم البلخي (ت. 319هـ). بمعنى أن مبادرة الشيعة في التصنيفات الفِرَقية كانت نتاج تشظي الفِرق الشيعية، أو تعدُّدها، وكلها نابعة من موقف سياسي، ولم تكن نتاج حجم الشيعة.

المهم، أن تعبير «الشيعة» آنئذ لم يكن يشير إلى هوية جماعية، بقدر ما كان يشير إلى إطار فِرَقي، أي الإطار العام الذي يجمع عددًا كبيرًا من الفِرق. وهو ما عبَّرت عنه دائرة المعارف الإسلامية بالقول: «إن مصطلح الشيعة' اسم واسع لفِرَق بعضها متناقض»[201].

ثانيًا: حداثة الهوية الشيعية: طرق تمفصل التاريخي في الراهن

زامن التطورَ الدلالي لمصطلح «الشيعة»، وتخصصَه بالإشارة إلى الشيعة الإمامية الاثني عشرية، تحولٌ في طبيعة الجماعة نفسها، من طابعها الفِرقي إلى أن تكون طائفة متوسعة ديموغرافيًّا.

وبالتفصيل، شهدت دلالة «الشيعة» تحولات عميقة في القرون القليلة التي سبقت العصر الحديث (الذي نؤرخ لمولده في المشرق العربي بقيام الدولة الحديثة فيه)؛ بسبب أكثر من عامل: تحلل الفرق الشيعية واضمحلالها أو انحسارها لصالح سيادة الإمامية الاثني عشرية التي أدت دور النواة القائدة في دمج الفرق الشيعية، والتوسع الديموغرافي مع الدولة الصفوية، وما شهده العراق في القرن التاسع عشر من توسع شيعي، ليكون - من ثمّ - أحدَ المراكز الشيعية الكبرى في العصر الحديث، إن لم يكن المركز الأهم[202].

وفي تقديري، إنّ بواكير تشكُّل الهوية الشيعية رابطةً جماعية ترجع إلى العصر الحديث، وليس قبل ذلك.

تحاول هذه الدراسة، وهي جزء من عمل أوسع، أن تفهم ديناميات «الهوية الشيعية» وتطوراتها وتتابعها، من حيث هي هوية حديثة، بنت العصر الحديث والحداثة التي غزت ما خارج منبتها، الغرب، مسلحة أو ذات إغواء خاص. وهذه الحداثة التي غزتنا، حتى إن كانت مشوَّهة وناقصة ومتعثرة، أو غير مكتملة، فإنها أغلقت ما قبلها، وفتحت عصرًا جديدًا: معها تغير نظام بكامله، وأصبحت طريقةُ تفاعل عناصر هذا النظام - من الآن - شيئًا جديدًا. ويعني هذا أن العناصر القديمة لم تعد كما هي، بل جرى تحريرها، ليس على نحو مختلف بالضرورة، ولكن بالتأكيد في نظام علاقات مختلفة.

حين أضع تعبير «الهوية الشيعية» بين علامتَي تنصيص في السطر الأول من هذه الدراسة، فذلك للإشارة إلى حداثتها واندراجها في نظام جديد من العلاقات، أو بالأحرى (وهذا الأهم) للإشارة إلى أنها ليست هوية قديمة، تلقائية، بما أنها مرتبطة بمذهب أصولي فقهي، أو بدعوات تاريخية ذات طابع سياسي.

نزع القِدَم عن الهوية الشيعية أمر في غاية الأهمية، يمكِّننا من اكتشاف كيف كان يُملأ ويُعرَّف محتوى هذه الهوية من جديد، وكيف اكتسبت (وتكتسب) وظائف حديثة في السياقات التي تتحرك فيها.

لا يعني هذا أن التشيع حديث النشأة، ولا وجود له قبل العصر الحديث، بل يعني أن «التاريخي» فيه أُعيدت صياغته، وكُيِّف للنظام الحديث.

بكلمة: «الهوية الشيعية» هوية حديثة، وهي، بخلاف التشيع، لا وجود لها في الماضي، ولكنها جمعت حزمة التطابقات والتعريفات والتماثلات، في إطار هوية اجتماعية سياسية حديثة. والوصف «حديثة»، هنا، يعني أنها تتحدد من خلال التقابل أو التعارض مع نسيج الهويات الناشئة، الهوية الوطنية، أو نظام الدولة الأمة، وتحركها خلاله أو عبره، وما إلى ذلك.

نعم، ربما لا يزال يعمل بعض الأفراد، أو المؤسسات الشيعية، في «التاريخي»، سواء في السجالات ذات الطابع العقائدي أو الفقهي، ولكنّ هذا إن لم يكن استمرارًا لتقاليد مجال تاريخي، فإنه

يمارس وظيفة رسم تمايزات الهوية الشيعية.

الأكثر عمومية والأهم أن الطابع الاجتماعي السياسي للهوية الشيعية الحديثة جعلها تنبَتُّ، تدريجيًّا، عن المحتوى التاريخي للتشيُّع. ويعني هذا أن ما يمكن تسميته «الجماعة الشيعية» لا يدور ويتحدد، بالضرورة، من خلال مجموعة من المقولات الاعتقادية؛ مثل الإمامة، والمعاد، والغيبة، والمهدوية، إلى آخر طقم هذه المقولات.

بكل تأكيد، إنّ طبيعة التمفصلات بين التاريخي والهويات الحديثة في حاجة إلى دراسة نظرية معمَّقة، إلا أن ما يمكننا أن نقوله، هنا، على نحو مكثف، إن التاريخ لم يعد يحدد الهوية الحديثة أو يتحكم في ديناميكيتها، بل إن السياق الراهن والاحتياجات الراهنة هي التي تستدعي الماضي وتستعمله، وإن الهوية الحديثة، التي تكمل رسم حدودها الاجتماعية والسياسية، تبتعد تدريجيًّا عما يمكن أن يكون «محددات تاريخية» لها، إلا بما يمكن أن تسهم هذه المحددات في تمتين الحدود الاجتماعية والسياسية الحديثة.

نحن ندرس المناطق التي تشهد تركُّز التعبيرات عن الهوية الشيعية (وهي منطقة المشرق العربي تحديدًا)، وقد ظل يبدو للكثيرين أنها هوية دينية، بما أنها ذات تحدُّر ديني ولم تُبتكَر في العصر الحديث، بل إن لها تاريخًا طويلًا، هو، في الحقيقة، تاريخ الإسلام نفسه.

في الحقيقة، كانت «الشيعية» جزءًا من نسيج الهويات التي يعج بها المشرق العربي. وفي العراق، مثلًا، استعملت سائر الوثائق السياسية الحافَّة بتأسيس الدولة العراقية الحديثة، سواء وثائق الاحتلال البريطاني، أو الفاعلين السياسيين، أو الدولة الناشئة، تعبيرَ «الشيعة» بكثرة في الإشارة إلى المكوِّن الاجتماعي الذي يعتنق واحدًا من المذاهب الإسلامية الرئيسة، ويشكِّل الأغلبية الديموغرافية في البلاد.

غير أن تعبير «الشيعة»، في هذه الوثائق وأدبيات تلك المرحلة على نحو عام، لم يكن يشير إلى جماعة دينية مغلقة، ولا إلى جماعة تشبه الطوائف أو الأقليات الدينية، ولكن إلى جماعة ديموغرافية كبيرة، يرى أعضاؤها التشيع تنويعًا وجزءًا واحدًا من نسيج هوياتهم؛ فشيعة المشرق العربي يُعرِّفون أنفسهم بأنهم «مسلمون»، وأنهم «عرب»، وقد انخرط جزء من نخبهم في بواكير التنظيمات القومية العربية. وفي بعض الأحيان، كان الشيعة، أو أجزاء منهم على الأقل، يوصفون

من خلال هويات جهوية، من قبيل وصف ثورة العشرين في العراق، التي قام فيها الشيعة بالدور الأكبر، بأنها ثورة «فراتية»، في إشارة إلى منطقة الفرات الأوسط حيث اشتعلت الثورة، فضلًا عما يمكن تسميته «الهوية الطبقية»؛ ففي أدبيات تلك الحقبة المؤسِّسة كان يشيع الحديثُ عن المناطق الشيعية الفقيرة وعدم التعليم فيها، ومن ثم عدم أهلية جزء مهم من الشيعة لتسنم مناصب سياسية وإدارية.

هكذا، لم تتشكل الجماعةُ الشيعية جماعةً دينية مغلقة.

ولا تزال الديناميكية التي أطلقتها التحولات في معنى «التشيع» و«الهوية الشيعية» وموقعها من تركيبة الهويات في المنطقة قائمة؛ فلم يَجرِ تحديد معنى «الهوية الشيعية» على نحو نهائي، ولا سيَّما مع ظهور معطًى جديد هو علاقة الهوية الشيعية بالدولة الوطنية وهويتها. ويعني هذا أنه لا يزال ثمة نضال لتحديد معنى الهوية الشيعية في سياق التحولات الحديثة، ولا سيَّما أن ثمة محاولة جارية، منذ أواسط القرن العشرين في أقل التقديرات، لإعادة تغليب البعد الديني للهوية الشيعية.

الجزء الأساسي من هذه الدراسة يحاول أن يصف هذه الديناميكية، بمراحلها وأبعادها كلها، وأن يجيب عن السؤالين: كيف ظل المحدِّد الديني أساسيًّا في الهوية الشيعية؟ ولماذا ظل كذلك، على الرغم من كل المقدمات التي أرادت أن تجعل منها هوية اجتماعية سياسية؟ بمعنى أن الديني في الهوية الشيعية ليس ضروريًّا وبدهيًّا، ولا يفسره أن التشيع مذهب أصولي فقهي، ولكنه مسار فرضته خيارات محددة.

ثالثًا: النخب الدينية والصراع على تعريف الهوية الشيعية

رسَّخت سلطات الاحتلال البريطاني والقوى الفاعلة في تأسيس الدولة العراقية الحديثة الهويةَ الشيعية إطارًا تمثيليًّا وتأسيسيًّا ومفتاحيًّا لواحد من المكونات الدينية والإثنية التي يراد دمجها في هوية وطنية حديثة، ومن ثم بناء شعب واحد (أو موحَّد) على أساس الانتماء إلى هذه الهوية. وقد كان هذا الانقسامُ العائقَ الأول أمام الاندماج، بحسب رأي الملك فيصل الأول الذي يقول: «لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد، بل توجد تكتلات بشرية خيالية، خالية من أي فكرة وطنية، متشبعة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة [...] فنحن نريد والحالة هذه أن نشكِّل شعبًا نهذِّبه

وندرِّبه ونعلِّمه. ومن يعلم صعوبة تشكيل وتكوين شعب في مثل هذه الظروف يجب أن يعلم أيضًا عِظَم الجهود التي يجب صرفها لإتمام هذا التكوين وهذا التشكيل»[203].

وحيث إن تعبير «الشيعة» كان يشير إلى مكوِّن اجتماعي، لم تكن النخب الشيعية، في ذلك الوقت، التي تتفاوض وتدير علاقة الشيعة بالنظام السياسي الناشئ، نخبًا دينية فقط، بل كان رجال الدين، أو «العلماء والمراجع» بتعبير الأدبيات الشيعية نفسها، جزءًا واحدًا، واحدًا فقط، من هذه النخب.

وعلى نحو عام، يمكن تصنيف النخب الشيعية، في تلك المرحلة، ثلاثة أصناف: المشايخ والزعامات العشائرية، والنخب المدينية (من وجهاء، وبرجوازية ناشئة، وتجار، وطبقة وسطى، ومثقفين، وموظفين كبار)، ورجال الدين. وغالبًا ما يشوب دراسة هذا الصنف الأخير خطآن منهجيان: أن النخبة الدينية تُختزَل في المجتهدين والعلماء الكبار، و/أو يجري افتراض أنها نخبة منسجمة وموحدة الرأي. ولذلك، لا تقتصر (وينبغي ألّا تقتصر) النخبة الدينية على المجتهدين والعلماء الكبار، بل ينبغي أن تشمل، أيضًا، سائر المنضوين إلى المؤسسة الدينية؛ من علماء صغار، وطلبة، ومن إليهم.

يمكن اشتقاق هذا التصنيف من تحليل الشخصيات التي شاركت في استفتاء عام 1919 الذي نظَّمه البريطانيون، وشمل النخب العراقية، وكانت غايته تحديد شكل الحكم في البلاد، وما إذا كانت ستبقى تحت الإدارة البريطانية، أو تستقل تحت حكم عربي[204]. وربما لا يكون هذا التصنيف جديدًا؛ فكثير من الباحثين يدورون عليه، سواء حنا بطاطو في تصنيفاته العامة لنخب تلك المرحلة، أو إسحق نقّاش الذي يكون هذا التصنيف مبثوثًا في كتابه شيعة العراق، وإن كان يركز على الشيوخ والمجتهدين بوصفهم يمثلون العنصرين الأهم من بين النخب الشيعية، أو فالح عبد الجبار في تحديده للنخب التي حملت مشروع الإسلام السياسي[205].

ومن بين هذه الأصناف الثلاثة للنخب الشيعية، سيخرج أشخاص ليكونوا جزءًا من الدولة الناشئة وطبقتها السياسية والإدارية. وعلى عكس الانطباع الذي تركته فتاوى بعض مراجع الشيعة بمقاطعة هذه الدولة ومؤسساتها، كان كثير من النخب الشيعية مرتبطًا بمؤسسة الحكم، من أرستقراطية شيعية، ومشايخ، ونخب مدينية، وحتى رجال دين (محمد حسن الصدر، ومحمد رضا الشبيبي، وهبة الدين الشهرستاني ... إلخ). وكان أغلب هؤلاء يثير، بين آونة وأخرى، مسألة مطالب

الشيعة، أو مسائل ذات صلة بالمطالب العامة للمجتمع الشيعي (أو لمجتمعات شيعية)، أو يعبِّر عن مواقف قريبة من توجهات هذا المجتمع، بما يحافظ على شرعيته في تمثيل المجتمع الشيعي. ولعل السيد عبد المهدي المنتفجي، وهو أحد أبرز النوّاب والوزراء والسياسيين الشيعة في الحقبة الملكية، من أبرز أمثلة خضوع الأداء السياسي لحساسيات خاصة بالمجتمع الشيعي (أو بمجتمعات شيعية)؛ ومن ذلك، سجالاته الشهيرة، حين كان وزيرًا للمعارف أواخر العشرينيات من القرن العشرين، مع مدير التعليم العام، آنذاك، ساطع الحصري، على مسائل تخص التاريخ الشيعي، أو ذات صلة بشخصيات شيعية[206]. وهي السجالات التي استعيدت في سرديات التاريخ الطائفي للعراق بوصفها مصداقًا لعراقة الصراع الطائفي في البلاد. وأحيانًا، ينفتح أمر هذه النخب الشيعية، أو بعضها، إلى أن تعيد تعريف نزاعاتها مع الدولة على أساس طائفي، على نحو ما حدث في انتفاضة عام 1935 التي سمح فيها زعماء عشائريون بأن تنتهي مطالب عشائرية محضة إلى تقديم وثيقة مطالب باسم «مطالب الشيعة»، وقَّعها واحد من كبار مراجع النجف، وهو الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء. وقد سمح هذا الأمر بإعادة تفسير «المظالم» الناشئة من كيفية إدارة الأراضي الواقعة تحت سيطرة الزعامات العشائرية، في منطقة محددة هي منطقة الفرات الأوسط، على أنها «مظالم طائفة»، فتكون ذات معنى إدماجي موسَّع، وتبدو كأنها مطالب للشيعة، على اختلاف تكويناتهم الطبقية، وانتماءاتهم الجهوية. هذا على الرغم من أن هؤلاء الشيوخ تبنَّوا سياسات وتوجهات تجاه الدولة الناشئة مخالفة لتوجهات العلماء والمراجع[207].

إن وصف هذه النخب بأنها «شيعية» لا يعني الإشارة إلى أصولها، بل إنه وصف يستند إلى الديناميكية والحراك السياسي والاجتماعي الذي خاضته، وتخوضه، هذه النخب، وما إذا كان ذا صلة بالهوية الشيعية، وإنْ بدرجة ما، سواء في الرؤية، أو التعبير والخطاب، أو طبيعة المطالب، أو التوظيف، وصولًا إلى الذوبان الكامل. وأنا أدافع، هنا، عن فكرة أن الهويات المذهبية أو الطائفية كانت تتداخل، آنئذ، بالحراك السياسي.

إن هذا الأمر شديد التعقيد نظريًّا، ولا ريب. هذا مع أن عددًا مهمًّا من الباحثين يتعامل مع وصف «شيعي» تعاملًا مرسلًا، بوصفه مشتقًّا من الأصول، لا من صلة هذه النخب بالهوية الشيعية في أدائها السياسي. ولذلك، أظن أن هذا الأمر في حاجة إلى وقفة نظرية طويلة؛ فإذا كان يصدق أن نَصِف المنتفجي بأنه جزء من النخبة الشيعية، فهل يصدق الأمر على صالح جبر، وهو أول رئيس وزراء شيعي في الحقبة الملكية؟ وهل يصدق بالدرجة نفسها على فاضل الجمالي، وزير الخارجية

ورئيس الوزراء في الخمسينيات؟ ثم هل يصدق الأمر على أبناء المذاهب أو المكونات المذهبية والطائفية الأخرى بالدرجة والشكل أنفسهما؟ أي هل يعني وجودُ نخبة شيعية وجودَ نخبة سنِّية في المقابل، يرتكز حراكها على شعور بـ «هوية سنية»؟

أيًّا ما كان الأمر، عاش جزء مهم من النخب الشيعية الصراعَ على العلاقة بين الهوية الوطنية الناشئة والهوية الشيعية. وقد تكون دوافع اختيار إحدى الهويتين، أو هويات أخرى، مرتبطة بمصالح محضة، فردية أو جماعية.

يتابع نقّاش الخلاف والشقاق بين النخبتين العشائرية والدينية الشيعية، وكيف كان هذا الخلاف ذا طابع نفعي، وكيف أمكن تنميته من خلال الدولة أو سلطات الاحتلال البريطاني[208].

وفي تقديري، إنّ الصراع الأهم، هنا، هو ذاك الذي عاشته النخب الشيعية الدينية (وهنا بدأتُ الحديث عن النخب الدينية بصيغة الجمع)، وربما يكون هو الصراع الفعلي في هذا المجال؛ ذلك أنه صراع مركَّب. من جهة، تفترض هذه النخب أنها مصدر الهوية الشيعية، من حيث هي هوية دينية، وحاميتها. ومن ثم، يتجه تحدي الهوية الوطنية إلى هذا الفهم أساسًا للهوية الشيعية، في حين أن النخب الأخرى لا مشكلة لديها في الاندماج في الهوية الوطنية، حتى إن كانت ممثلة للهوية الشيعية المعرَّفة بوصفها هوية اجتماعية، بل إن جزءًا من صراع النخب الدينية سيتجه إلى مواجهة هذا التعريف للهوية الشيعية ومحاولة تقويضه. ومن جهة ثانية، تندرج الهوية الوطنية في سياق موجة التحديث التي بدأت تعصف بالمنطقة، وسيكون على النخب الدينية، ولا سيما المجتهدون والمراجع والعلماء الكبار، مواجهتها، لتثبيت حدود صلاحياتهم وسلطتهم. ومن جهة ثالثة، يواجه تحدي الهوية الوطنية نخبًا دينية ومؤسسة دينية ذات خليط إثني، بل إنّ العلماء الإيرانيين يشكلون الجزء الغالب والأهم من المؤسسة الدينية الشيعية في العراق، في تلك المرحلة.

وفي تقديري، إنّ طبيعة الأجوبة التي سينتجها هذا الصراع، وبعضها متعارض ومتناقض، ستؤثر كثيرًا، ليس في مصير الجماعة الشيعية فقط، بل في البلاد بأسرها.

عمل البريطانيون، منذ وقت مبكر، على تحجيم دور المؤسسة الدينية في النجف والعلماء الإيرانيين فيها. والأمران مترادفان بالنسبة إلى البريطانيين، من جهة أنّ العلماء الإيرانيين هم الزعماء الأساسيون لحوزة النجف؛ فقد كان البريطانيون يخشون من أن ينقل هؤلاء النموذجَ الذي

تبنته حركة المشروطة في إيران، ويقوم على أساس دولة مدنية دستورية، يمارس فيها رجال الدين دور الإشراف. وفي الحقيقة، كانت الخشية، أساسًا، من دور الميرزا محمد تقي الشيرازي الذي بدأ يبرز بعد استفتاء عام 1919 بوصفه الزعيم الأقوى في المؤسسة الدينية الشيعية في العراق، وكان قادرًا على تعبئة النخب الشيعية، وكذلك السنّية، وكان من أنصار المشروطة في إيران، ومعارضًا للبريطانيين، وهو الذي قاد ثورة العشرين فعليًا، وتولى صياغة الرؤية التي ارتبطت لاحقًا باسم المؤسسة الدينية الشيعية عن شكل النظام السياسي في العراق (دولة عربية إسلامية، يتزعمها أمير عربي، يقيِّده مجلس تشريعي). وإذا كانت هذه الرؤية مصمَّمة لأحد أنجال الشريف حسين، وستُترجم بـ «المطالبة بملك عربي مسلم»، وهو أحد الشعارات المركزية لثورة العشرين، فإن هذه الرؤية، بلا ريب، مقتبسة من أدبيات المشروطة الإيرانية[209].

يلاحظ رسول جعفريان أن العلماء والطلبة الإيرانيين في النجف، عشية الثورة الدستورية في إيران (1905-1907) وخلالها وغداتها، كانوا من أنصار المشروطة. ويشمل هذا مجموعة من كبار العلماء آنئذ (الآخوند الخراساني، والشيرازي، وشيخ الشريعة الأصفهاني، ومحمد حسين النائيني، وأبو الحسن الأصفهاني). وكان تأييد النجف للمشروطة حاسمًا[210]، بل إن النجف شهدت كتابة أحد أهم التنظيرات للمشروطة، وهو كتاب النائيني تنبيه الأمة وتنزيه الملة.

غير أن هذا المخاض المناصر للمشروطة أنتج تأسيسًا طبع الفقهَ السياسي الشيعي، ولا سيَّما النجفي الذي سيطرت عليه النزعة الدستورية (بحسب الترجمة العربية للمشروطة، على النحو الذي تبناه الفقه السياسي الشيعي)، وذلك خلال الربع الأول من القرن العشرين. وتتضمن هذه النزعة تصورًا للحكم لا يقصره على رجال الدين، بل يعطيهم دور الإشراف على دولة حكَّامها مدنيون. وكان هذا المبدأ يسمى، بلغة تلك المرحلة، «تقييد صاحب السلطة».

تحوَّل هذا التصور، في تقديري، إلى براديغم ظل مسيطرًا على الفقه السياسي الشيعي في النجف إلى اللحظة الراهنة. وما المفاصل المهمة في هذا المجال، التي ظهرت منذ ذلك التاريخ، إلا صياغات مختلفة للنزعة نفسها، سواء نظرية «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» التي نادى بها محمد باقر الصدر عام 1979[211]، أو تصوُّر السيستاني لطبيعة العلاقة بين الدولة والمؤسسة الدينية في العراق ما بعد عام 2003. وهذا التصور الأخير هو آخر تمظهرات هذه النزعة الدستورية على نحو

ما أسسها فقهاء الشيعة في الربع الأول من القرن العشرين، بل إن السيستاني هو من أحيَا هذه النزعة، في مواجهة إعادة تأسيس النظام السياسي في العراق ما بعد عام 2003.

هذا البراديغم ليس اشتقاقًا فقهيًّا بالضرورة، بل هو نوع من مواجهة هذه المؤسسة التقليدية لهجمة الحداثة، ومحاولة لتثبيت حدود سلطتها.

رابعًا: المؤسسة الدينية والهوية الوطنية

ما هو أبعد من مضمون هذه النزعة الدستورية، كان الدافع الأساسي الذي حرَّك البريطانيين لمواجهة رجال الدين الإيرانيين في النجف هو شعورهم بأن هؤلاء يريدون أن ينقلوا إلى العراق معركة إيرانية الطابع. ومعنى هذا أن العلماء الإيرانيين، وجلُّهم من مناصري المشروطة، سيتصرفون في العراق من خلال دوافع إيرانية، أي دوافع مناهضة لبريطانيا بسبب موقفها من المشروطة الذي انتهى إلى دعم الحكم القاجاري، وتوقيع اتفاقية تقاسُم نفوذ على إيران مع روسيا، جعل إيران تابعة فعليًّا لبريطانيا[212].

انتهى البريطانيون، وهم يسعون إلى تحجيم دور النجف/العلماء الإيرانيين، إلى نفي عدد من المراجع، فضلًا عن إجبارهم على توقيع تعهد بعدم التدخل في السياسة.

كانت المؤسسة الدينية الشيعية في النجف ذات أثر إيراني بالغ، في تاريخها الحديث في الأقل؛ فمعظم المراجع الذين قادوها هم من أصول إيرانية، وهؤلاء هم الذين بنوا تقاليدها، ولم يكن للعلماء العرب أثر يُذكر.

عشية قيام الدولة العراقية الحديثة، توفِّي المراجع الثلاثة الكبار في النجف، في أوقات متقاربة، وكلهم من أصول إيرانية، وهم اليزدي (1919)، والشيرازي (1920)، وشيخ الشريعة الأصفهاني (1920). ويذكر نقّاش أنه بعد وفاة هؤلاء المراجع الثلاثة، لم يكن ثمة مراجع كبار متفَق على زعامتهم الحوزة، وكان ثمة شقاق وخلاف على هذا الأمر[213]. هذا على الرغم من وجود مرجعَيْن إيرانيَّيْن بارزين، على المستوى الفقهي والتدريسي، حينذاك، وهما النائيني وأبو الحسن الأصفهاني.

مع ذلك، شهدت النجف في العشرينيات والثلاثينيات صعودًا تاريخيًّا للعلماء العرب، بسبب الفراغ الذي عاشته (فراغ زعامة دينية كبرى مُجمَع عليها، وإقصاء العلماء الإيرانيين). وهو صعود مفصلي، سينتهي إلى إعادة تعريف الحوزة لنفسها بوصفها حوزة عراقية، وإلى اكتسابها هويتها من هوية الدولة الناشئة.

كان المراجع العرب الذين صعدوا إلى واجهة المشهد الحوزوي هم ممن يصنَّفون من علماء الدرجة الثانية، ومعظمهم من الشباب، غير أنهم قاموا بالعمل المفصلي الآتي: أنهم ورثوا تقاليد الحوزة، بالكيفية التي أرساها العلماء الإيرانيون (حوزة لا تؤمن بنظرية ثيوقراطية، ولكنها تتدخل في الشأن السياسي العام في لحظات مفصلية خاصة)، ووضعوها في سياق الهوية الوطنية العراقية.

منذ ذلك التاريخ، كان الدور السياسي الذي قامت به النجف مرتبطًا بالعلماء العرب العراقيين (محمد حسين كاشف الغطاء، وعبد الكريم الجزائري، ومحمد جواد الجزائري، ومحمد رضا المظفر، ومحسن الحكيم، ومحمد باقر الصدر، وسواهم)، سواء في انتفاضة عام 1935، أو حركة مايس عام 1941، وما تلا ذلك.

مرة أخرى، قام العلماء العرب بهذا الدور المفصلي، على الرغم من وجود علماء إيرانيين، يُصنَّفون بأنهم أهم من العلماء العرب على المستوى الفقهي والأصولي، من قبيل النائيني وأبي الحسن الأصفهاني، الذي كان يوصف بأنه «المرجع الأعلى». غير أنّ الأخيرين، بسبب انكفاء دورهم السياسي نتيجة لمواجهة البريطانيين لهم، لم يكن يمكنهم أداء دور سياسي؛ فالنائيني، على سبيل المثال، الذي كتب من النجف تنبيه الأمة وتنزيه الملة، وهو أحد أهم وثائق المشروطة، وأسهم إسهامًا مركزيًّا في صياغة رؤية المشروطة، لم يكتب أيَّ نص عن شكل النظام السياسي في العراق. وما عدا انخراطه في الحركة العلمائية المناهضة للاحتلال البريطاني للعراق وتوقيعه بعض البيانات المطالبة باستقلال العراق، لم يكن للنائيني أي دور، وصمت تمامًا منذ عام 1923[214].

ما يميز العلماء العرب الذين صعدوا منذ ذلك التاريخ، ليس فقط أنهم عرب، بل إن جزءًا مهمًّا منهم كان ذا نزعة قومية، وأن بعضهم كان له نشاط سياسي في التنظيمات القومية العربية المبكرة، أو في الأقل كان استعمال هؤلاء للهوية العربية وتأطرهم بها استعمالًا واعيًا.

كذلك، ينتمي الجزء الأهم من هؤلاء إلى عوائل تتحدر من جنوب العراق، وهم ليسوا من أبناء النجف أو سواها من مدن العتبات المقدسة. وقد ركز الباحثون، في دراستهم للعلماء الشيعة في النجف، على أصولهم الإثنية، ولا سيَّما ثنائية (إيراني/عربي)، ولم يركزوا على طبيعة التحدرات الطبقية، أو الجهوية، أو المدينية، للعلماء العرب أنفسهم، وهل كان لهذه التحدرات تأثير في توجهات هؤلاء العلماء؟

إجمالًا، يمكن التمييز داخل العوائل العلمائية العربية والعلماء العرب أنفسهم بين نوعين: العوائل العلمائية النجفية (الحكيم، وبحر العلوم، والصدر، والجواهري، والشيخ راضي)، وبعضها إيراني الأصل معرَّب، والعوائل التي ترجع أصولها إلى جنوب البلاد، وهاجرت إلى النجف للدرس الديني (كاشف الغطاء، والمظفر، والجزائري، والشبيبي).

إن السلوك من خلال الهوية العربية كان أكثر وضوحًا لدى الصنف الثاني من العلماء. وهذا راجع، في تقديري، إلى أن العوائل العلمائية النجفية تطبَّعت عبر قرون داخل مؤسسة دينية يسيطر عليها الإيرانيون، في حين كان العلماء من أصول جنوبية أقل تطبعًا، وقادمين من بيئةٍ الهويةُ العربية فيها أكثر انتعاشًا ووضوحًا. كما أن التمسك بتقاليد الحوزة كان مختلفًا بين الصنفين؛ ففي حين كان العلماء النجفيون أشدّ تمسكًا بهذه التقاليد، كان الجنوبيون أكثر انخراطًا في إمكانية تحديث الحوزة وتقاليدها من الداخل.

ومن جهة أخرى، هؤلاء العلماء العرب، كما قدَّمتُ، هم امتداد للتنظيمات القومية و/أو الإسلامية المحلية التي أُنشئت عشية قيام الدولة الحديثة، من قبيل «جمعية العهد»، و«جمعية النهضة الإسلامية».

غير أن مشروع بناء الهوية العراقية للحوزة لم يأخذ مداه الأوسع إلا في حقبة زعامة السيد محسن الحكيم، في الخمسينيات والستينيات. ومع أن دراسات أكاديمية عديدة كتبت عن حقبة الحكيم، يبدو لي أن أيًّا منها لم يركز على هذه النقطة: علاقة الحوزة بالهوية الوطنية، وهو المسار الذي أحاجّ هنا بأنه بدأ مباشرة بعد قيام الدولة العراقية الحديثة في العشرينيات، وأخذ مداه الأوسع في حقبة الحكيم، حين بدأت الحوزة تكتسب هويتها من هوية الدولة، وتُعرِّف نفسها من خلال الهوية العراقية.

مرة أخرى، كان إقصاء العلماء الإيرانيين وصعود العلماء العرب نقطة مفصلية في تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية في النجف. غير أن السجال الذي خاضه العلماء العرب منذ تلك الفترة لم يُنتج جوابًا واحدًا، بل كانت ثمة حركتان متعارضتان.

الحركة الأولى التي سأصفها، هنا، تتمثل بالديناميكية التي أُطلقت ما بعد قيام الدولة الحديثة؛ والتي وطَّنت الحوزة نفسها على أن تكون حوزة «وطنية»، إن صح التعبير، أي أن تكتسب هويتها من هوية الدولة الناشئة، وهو العمل الذي اكتمل وأخذ مداه الأوسع مع حقبة الحكيم، كما قلت. وما كان صعود العلماء العرب إلا تمهيدًا لاكتساب الحوزة هويةً وطنية في بلد كانت الهوية العربية فيه هي الغالبة.

سيقتضي هذا العمل إجراءات عدة؛ في صدارتها تحديد مجال الفاعلية الاجتماعية والسياسية الذي سيكون مؤشرًا على هوية الحوزة العراقية، وتحديد طبيعة علاقة الحوزة بالدولة الناشئة؛ فمجال الفاعلية الاجتماعية والسياسية هو العراق، وهو أمر يختلف عن الفاعلية الدينية أو الفقهية التي تتجه أساسًا إلى مسائل العبادات والمعاملات، وهذه المسائل لا علاقة لها بالحدود الوطنية. ومن ثم، تظل العلاقة قائمة بين المرجع المقلَّد، مهما كانت جنسيته وأينما كان، والمكلَّف، مهما كانت جنسيته وأينما كان.

يمكن القول، بشكل مكثَّف: إن النجف تبنَّت تمييزًا منهجيًّا (ربما لم يَجرِ التنظير له بوضوح) بين نمطين من الفاعلية التي تمارسها المؤسسة الدينية الشيعية؛ هما الفاعلية الدينية، والفاعلية السياسية. أما الفاعلية الدينية فمجالها العلاقة بين الفقيه والمكلَّفين، في العبادات والتعاملات الدينية المتعينة (الأمور الحسبية)، وهؤلاء لا يقتصرون على هوية الإثنية أو وطنية محددة. وواقع الحال أن مراجع النجف، منذ الحكيم إلى السيستاني، ظلوا هم المراجع الأكثر تقليدًا لشيعة العالم. وأما الفاعلية السياسية فتظل محصورة في حدود المجال السياسي الوطني.

مع هذا، دائمًا ما تصف الدراسات القريبة من دائرة المرجعية الشيعية هوية هذه المرجعية بأنها هوية كونية، وأوسع من الحدود الإثنية والقومية. هذا التصور الأيديولوجي يقدِّمه، على سبيل المثال، رسول جعفريان، وهو مؤرخ إيراني يمكن عَدُّه من داخل هذه الدائرة[215]، في حين أن الفاعلية الاجتماعية والسياسية للمرجعية تُثبت عكس ذلك؛ فهي ليست كونية، بل محددة بحدود وطنية. ويدخل في هذا اهتمام الحوزة بطبيعة الدولة وشكلها. وفي واقع الحال، لم يتدخل المرجعان

الأكثر تسيُّسًا خلال السنوات الثمانين الأخيرة في حوزة النجف، الحكيم والسيستاني، إلا في الشأن السياسي العراقي. ومن يجرد مواقف حوزة النجف وتدخلاتها ذات الطابع السياسي يجد أنها تكاد تكون مقتصرة على العراق[216].

هذا التمييز ليس واضحًا للكثيرين. وعدم الوعي به مثّل مصدرًا للخلط وعدم الوضوح في فهم حركة المؤسسة الدينية الشيعية.

إلى جانب هذا، كانت للحوزة علاقات متفاوتة ومتموجة ببعض أطراف هذه الدولة، بل لقد وصلت رؤى بعض الأطراف داخل الحوزة إلى أن سعت لأنْ تكون جزءًا من بنية الدولة الناشئة. ولعل محاولة الشيخ محمد رضا المظفر تحديثَ الدرس الديني الحوزوي، من خلال مشروع «منتدى النشر»، ثم «كلية الفقه»، وربطه بنظام التعليم العراقي الرسمي، هي التعبير الأقصى عن الرغبة في «دولنة» الحوزة، إن صح التعبير. ولذلك، يبدو لي الأمر أبعد من تفسير نقّاش له بأنه جزء من الصراع بين العلماء العرب والعلماء الإيرانيين داخل حوزة النجف، وأنه ليس مجرد محاولة من العلماء العرب لتحرير الدرس الديني من سيطرة العلماء الإيرانيين، وذلك بربطه بالدولة، دولتهم[217]. ومن جهة أخرى، لا تقتصر «دولنة المؤسسة الدينية» على إلحاق هذه المؤسسة، أو هيكلتها، ضمن الدولة، كما في حالة الأزهر في مصر، ودمج الشريعة بالقانون الوضعي، على نحو ما يرى سامي زبيدة[218]، بل إنني أمد هذا المفهوم ليشمل كل محاولة من المؤسسة الدينية لإعادة تعريف هويتها بأنها جزء من هوية الدولة.

من جهة أخرى، يمكن القول إن علاقة الحوزة بالهوية الوطنية كانت أحد مصادر رفض النجف (وتحديدًا، المرجعية التقليدية فيها) لفكرة «ولاية الفقيه العامة» الخمينية؛ بمعنى أن هذا الرفض ليس مجرد موقف فقهي، ولا تهيُّبا من أداء دور سياسي (وواقع الحال أن الحكيم لم يكن يعدم فاعلية سياسية في الخمسينيات والستينيات، مع وعينا بالفارق النوعي بين «ولاية الفقيه» والدور السياسي)، بل هو وقوع تحت شعور بأن منْح الفقيه (الذي له، بالمنطق والضرورة، مقلِّدون خارج الحدود) ولايةً عامة، تتأسس عليها «الحكومة الإسلامية» التي ستُعرَّف، بالضرورة، من خلال هوية مذهبية محددة (على نحو ما فعل دستور الجمهورية الإسلامية في إيران)، سيفضي إلى تذويب الحدود بين الهويات الوطنية، وتذويب الهويات الوطنية نفسها، لصالح الهوية العابرة للحدود. ومن ثم، كان الموقف المتحفّظ من «الولاية العامة للفقيه» يتضمن دفاعًا عن الهوية العراقية للمؤسسة

الدينية الشيعية. وبالعكس، كان التيار الذي أيَّد ولاية الفقيه هو التيار الذي أعاد تعريف الهوية الشيعية بوصفها هوية عابرة للحدود، على نحو ما سنلاحظ لاحقًا.

من ثم، لا تكون ثنائية (الولاية العامة/الولاية الخاصة) مرادفة لتَقَابُل النجف/قم، بفهم أنّ هناك تقابلًا بين تقليدين أصوليَّين، أو فقهيَّين. الأمر أبعد من هذا التبسيط. وهو، في تقديري، جزء من تقابل بين تكوينين: الحوزة الإيرانية التي طرحت مع مرتضى الأنصاري فكرة المركزية لإدارة المواجهة مع التحديث، والحوزة العراقية التي تكونت في سياق التحديث السياسي.

خامسًا: هوية دينية عابرة للحدود

في الوقت نفسه الذي كانت فيه الحوزة تكرس تعريفَ هويتها جزءًا من الهوية العراقية، في بداية الخمسينيات، كان تيار من داخل المؤسسة الدينية التقليدية، من رجال الدين الشباب وأبناء المراجع، يعمل على تأسيس تنظيمات سياسية إسلامية شيعية، وهي الخطوة التي سيكون لها أثر عميق في سائر الديناميكيات السياسية ذات الصِّلة بالهوية الشيعية في العراق، وهي التي تُوِّجت بتأسيس حزب الدعوة الإسلامية الذي يمكن عَدُّه التجربة الأعرق والأهم في الفضاء السياسي الشيعي العربي.

تكمن خطورة هذه الخطوة وأهميتها في أن الإسلام السياسي الشيعي سينتهي إلى عمل نقيض لما أرادت الحوزة التقليدية إنجازه من تعريف نفسها بوصفها «حوزة عراقية»، انسجامًا مع ما كانت النخب الشيعية عامة تسعى له؛ بجعل الهوية الشيعية تنويعًا على الهوية العراقية، في حين أن الإسلام السياسي الشيعي سينتهي إلى تعريف الهوية الشيعية بوصفها هوية عابرة للحدود، أوسع وأكبر من الهوية العراقية، ولاحقًا، سينتهي إلى بناء تصور (أو اقتباس) لفكرة «الدولة الدينية»، وهي دولة للمسلمين الشيعة، أو يحتكر هؤلاء السلطة فيها[219]، في حين أن أهداف الحراك السياسي الإسلامي الشيعي، قبل هذا المنعطف، كانت تركز على مطالب مكوِّن اجتماعي ضمن كيان الدولة العراقية.

حين يوضع تعريف الهوية في إطار أبعد من الحدود، تبدأ إعادة تعريف التماثلات والاختلافات (وهما محدِّدا الهوية في التعريف الأنطولوجي)، ليبدأ معها الخطاب الذي «يكتشف»

علاقات التماثل بين شيعة العراق وشيعة لبنان والخليج، مثلًا، وعلاقات الاختلاف بينهم وبين سنَّة بلدهم.

أحاول، هنا، أن أشخِّص حقبتين متعاقبتين، أو خطَّين/نموذجين متعارضين، يسيران بالتزامن: أما الأول فهو تعريف الهوية الشيعية بوصفها هوية اجتماعية، وتنويعًا وطنيًّا؛ حيث تُعرِّف المؤسسة الدينية الشيعية نفسها من خلال الهوية الوطنية، وذلك بأن تفصل بين مجالَي الفاعلية الدينية والفاعلية السياسية، وأما الثاني فهو تعريف الهوية الشيعية بوصفها هوية أو رابطة دينية، عابرة للحدود؛ حيث تلغي المؤسسة الدينية الفصل بين مجالَي الفاعلية الدينية والسياسية.

إن أحد عوامل هذا التحول، في تصوري، هو النزعة الأقلوية التي حكمت حراك الشيعة، مع أنهم يشكلون المكوِّن الأكبر بين الإثنيات والطوائف والأديان التي تشكِّل العراق. يروي أحد قياديي حزب البعث، هاني الفكيكي، لقاءه مندوبين عن الحكيم، «مجتهد الأكثرية العربية الشيعية في العراق»، بحسب ما يصفه، ما بعد انقلاب البعث الأول في شباط/فبراير 1963، وكيف أن مطالبهم كانت قليلة ومتواضعة، وشبيهة بمطالب الأقليات غير العربية، وذات صلة بدعم المؤسسات الدينية والثقافية الشيعية، أو بمناهج الدراسة والسماح بتدريس الفقه الجعفري، أو توسيع تعيين شيعة في الوظائف الإدارية، وما يدخل في هذه الدائرة[220]. وفي تقديري، كانت هذه العقدة (عقدة الأغلبية بحسٍّ أقلوي) تعمل، باستمرار، على فتح الهوية الشيعية على ما هو خارجها، وهي ديناميكية كلاسيكية في سلوك الأقليات الإثنية والدينية.

يرتبط هذا التحول، على نحو أكثر جوهرية وصميمية، بتعثر عملية بناء الأمة ومحاولة تقديم مشروع بديل من الرابطة الوطنية، لا يقف عند استعادة هوية ما قبل وطنية، وهي الهوية المذهبية هنا، بل إنه يفتحها على ما هو أوسع من الأمة.

لذلك، نحن نَعُدّ التعبيرات عن هوية شيعية مشرقية عابرة للحدود الوطنية واحدًا من التعبيرات عن أزمة الدولة الوطنية.

كان هذا المسار مسارًا متكررًا للدولة الأمة في منطقتنا، كما أن المنطق الذي قامت عليه يبدو أنه منطق حتمي. وإذا كنتُ قد افترضتُ، في عمل سابق، أن الطرد والإبادة الجماعية هما نتاج ضروري للطريقة التي تشكلت بها الدولة الوطنية، فإن ما يمكن أن تضيفه دراسة تشكُّل الهوية

العابرة للحدود بوصفها إستراتيجية نقيضة لبناء الأمة، هو أن الطائفية، كذلك، هي نتاج حتمي للدولة الوطنية[221].

ما أقصده بـ «الإستراتيجية النقيضة» أنه في حين كان مشروع الدولة الوطنية الناشئة في المنطقة غداة الاستعمار يتمثل في إحداث مطابقة (ثقافية وسياسية) بين الدولة والأمة، لم تعد هذه المطابقة ضرورية الآن؛ فبموازاة كيان الدولة الوطنية القائم، هناك تفاعلات وعلاقات نسميها «فوق وطنية». وبعض الفاعلين الأساسيين فيها يظنون أن هذه الروابط هي «الأمة الحق»، حتى إن لم تتراكب أو تتطابق مع حدود الدول القائمة؛ بمعنى أنّ كثيرًا من الفاعلين السياسيين يظنون أن هناك «أمة شيعية» قائمة، روابطها أكثر وضوحًا وأهمية، حتى إن لم تتطابق مع حدود الدول القائمة، بل حتى إن لم يكن ثمة مشروع لمطابقتها في دولة. هذا التركيب (دولة بروابط فوق وطنية) أصبح غاية في حد ذاته، وأصبح يتحكم في سياسات الدول التي أصبحت تتبع الأمم العابرة للدول.

إذًا، يمكن عَدّ المنعطف في إعادة تعريف الهوية الشيعية في العراق مؤشِّرًا دالًا على ولادة جيل جديد في النخب الشيعية، وهو الجيل الذي تولى تأسيس بواكير الإسلام السياسي الشيعي. ولا يختلف هذا الجيل في مرحلته الجيلية فقط، بل كذلك في ماهيته؛ فهو يخرج عن حدود التصنيف الثلاثي الفائت، حتى إن كان يبدو أنه يمكن أن يطابق واحدة من فئات التصنيف السالف (رجال الدين)، بما أن عماده هو رجال الدين الشباب وأبناء المراجع. لقد تصيّر رجل الدين في هذا الجيل فاعلًا سياسيًّا حزبيًّا، يختلف جوهريًا عن رجال الدين التقليديين الذين يتخذون مواقف ذات طابع سياسي. وهذا الأمر هو الذي أنتج، بالتدريج، «السياسي الإسلامي الشيعي»، بوصفه فئة مستقلة، لم تتكون ولم تتأطر بالمؤسسة الدينية، مع أنها تبقى داخل إطار ما يمكن تسميته «النخبة الدينية»، ولكنها، في الحقيقة، توسِّع حدود هذه النخبة.

بالأحرى، يمكن أن يكون هذا الجيل تعبيرًا عن صراع داخل النخب الشيعية؛ فقد كانت النخبة الشيعية الإسلامية الجديدة تعمل من منطلق أن الفئات الثلاث للنخب الشيعية التقليدية فشلت في تحقيق مطالب الشيعة.

على وجه التدقيق، تستند مثل هذه القناعات (بغض النظر عن مدى دقتها، ومدى واقعيتها، ومدى انبنائها على معطيات اجتماعية قائمة) إلى تصورات تتشكل مع تشكُّل الإسلام السياسي،

وتبقى معه بوصفها جزءًا من بناء الواقع. وفي قلب هذه التصورات، أنه ثمة جماعة شيعية، ذات مطالب موحَّدة، وثمة نخب تسعى لتحقيق هذه المطالَب، ولكنها فشلت في ذلك.

بغض النظر عما إذا كان نضال هذه الفئات مرتبطًا بالهوية الشيعية (وهي الإشكالية النظرية التي نلح على تذكّرها دائمًا)، أو في الأقل كان يسعى لتعريف الهوية الشيعية بوصفها تنويعًا اجتماعيًّا، فإن الأكيد أن صعود النخبة الشيعية الإسلامية الجديدة لم يتجاوز النخب السالفة فقط، بل أوقف الدور التاريخي للنخب الشيعية بفئاتها جميعًا.

بالإجمال، يمكن القول إن النخبة الجديدة أنجزت ثلاثة أمور مفصلية:

• تكريس مركزية المؤسسة الدينية في الفاعلية السياسية الشيعية التي ستكون، منذ تلك اللحظة، مقصورة على النخبة الدينية (والمرجعية تحديدًا)؛ فقد وُلِدت هذه النخبة الجديدة من داخل دائرة المرجعية الدينية (أبناء مراجع ورجال دين شباب، على نحو ما تقدم). وقبل ذلك، كانت المؤسسة الدينية عنصرًا من عناصر عدة في «المجال السياسي الشيعي» (إن جاز استعمال هذا التعبير)، إلى جانب النخب المدينية والبيروقراطية والمثقفين والزعامات العشائرية. ولكن، مع صعود النخبة الدينية - السياسية (أو النخبة الحزبية الدينية، على نحو أدق)، انتهت كل فئات النخب الشيعية السالفة، واحتكرت النخبة الأخيرة المشهد الشيعي احتكارًا تامًّا. وبهذا المنطق، قد يكون نشوء النخبة الحزبية الدينية تعبيرًا عن رغبة المؤسسة الدينية في مركزة الفاعلية السياسية الشيعية بيدها، وهي نزعة قديمة ربما تعود إلى بواكير تأسيس الدولة، أو قد يكون لجوءًا من المجتمع الشيعي، بما أن للمؤسسة الدينية قدرة على التعبئة العامة.

• قاد هذا إلى تعريف الجماعة الشيعية بوصفها جماعة دينية. وفي الحقيقة، يتداخل هذان الأمران (مركزية المؤسسة الدينية في الفاعلية السياسية الشيعية، وتعريف الهوية الشيعية بوصفها هوية دينية)، ويفضي أحدهما إلى الآخر. وقد ظل هذا الأمر متضمَّنًا في كثير في الخطابات والوثائق الشيعية منذ ذلك الوقت. في مطلع السبعينيات من القرن العشرين، وفي ذروة الجدل على الدور السياسي للمؤسسة الدينية ورجال الدين، رفض محمد باقر الصدر (وهو أحد أبرز وجوه هذا الجيل) التفريق بين التشيع الروحي والتشيع السياسي؛ ذلك أن التشيع في أساس حركته سياسة[222]. وإذا كان هذا يعني المطابقة بين التشيع الديني والتشيع السياسي، فإنه سيعني، كذلك، المطابقة بين التشيع التاريخي والتشيع الحاضر.

• أخيرًا، تعريف الهوية الشيعية بوصفها هوية عابرة للحدود، على نحو ما تقدَّم؛ حيث لا تقف الهوية الدينية عند حدود وطنية. كان الإسلام السياسي الشيعي يعمل على الدمج الطائفي لكل التنويعات المجتمعية الشيعية، ووضعها في نظام، ليس هيراركيًّا عموديًّا شبه مغلق، بل ذو مركزية أفقية (في الأقل على المستوى السياسي) يسيطر عليها رجال الدين.

وبكلمة، كانت ثمة حركة مركبة: صناعة جماعة ترتبط برباط الطائفة الدينية، لتكون الهوية الشيعية، من ثم، عابرة للحدود.

يمكن توضيح هذا الأمر من خلال ثلاثية (التشيع/الهوية الشيعية/المؤسسة الدينية)؛ حيث يمكن الفصل منهجيًّا بين هذه الكيانات الثلاثة، ومن ثم اكتشاف أشكال التفاعل بينها، لضبط حركة كل منها.

أما التشيع فهو المذهب الديني، والحركة أو الدعوة العلوية ذات الطابع السياسي؛ بمعنى أنه مجموعة من المقولات الاعتقادية والسردية عن التاريخ الديني (الإمامة، والمعاد، والنص على خلافة علي، والسقيفة، وتسلسل الأئمة). وأما المؤسسة الدينية، فهي المؤسسة المسؤولة عن إعادة الإنتاج اللاهوتي والسردي. وأما الهوية الشيعية فهي هوية حديثة، تسم الجماعات أو التكوينات الديموغرافية التي تتوحَّد، في نقطة ما، حول السردية التاريخية للتشيع.

ما قام به الإسلام السياسي الشيعي هو أنه حاول إبقاء الهوية الشيعية الحديثة في إطار التشيع التاريخي، أي في إطار سرديات التشيع التاريخية، وعرَّفها بوصفها هوية عابرة للحدود؛ ما يعني أنها تقوم، أساسًا، على الرابطة الدينية والسردية الدينية، وهو الأمر الذي فوَّض إلى رجال الدين الشيعة أداء الدور المركزي في الفاعلية السياسية الشيعية.

كانت المسألة الطائفية وعلاقة الشيعة بالدولة وبمؤسسة الحكم حاضرتين منذ تأسيس الدولة، ولم تغيبا في أي لحظة. وفي أحيان كثيرة، كان يجري إعادة تعريف أزمات أو نزاعات ذات خلفيات شتى، اقتصادية مثلًا، على أنها نزاع طائفي، على نحو ما حدث في انتفاضة عام 1935. ما كان يجعل إعادة التعريف هذه ممكنة أن هذه النزاعات كانت تحدث في سياق شعور، جزئي أو عام، باختلال العلاقة بين الشيعة والدولة. أما ما حدث مع نشوء النخبة الرابعة في الخمسينيات، فهو ليس

منعطفًا في مشكلة علاقة الشيعة بالدولة، ولم يبدأ من مشاعر المظلومية، بل هو الشعور الذي بنته هذه النخبة بفشل النخب الشيعية التقليدية في الوفاء بمطالب الشيعة.

لقد تزامنت ولادة النخبة الشيعية الإسلامية الجديدة مع التحولات الجذرية التي شهدتها البلاد بعد عام 1958، وانتهت إلى إقامة دولة شمولية وسيطرة العسكر على المجال السياسي، ثم إغلاق المجال السياسي غلقًا يكاد يكون كاملًا خلال حقبة حكم البعث (1968-2003)، ونشوء تسلطية متجبرة، سيطر معها حزب محدد على السلطة.

وبسبب «موت السياسة»، وسيطرة النخب الدينية على التعبير والفاعلية الشيعيَّين، لم نعد نملك تصورًا عن طبيعة النخب الشيعية ما بعد عام 1958؛ أي النخب التي تعبِّر عن هوية شيعية، بل لم نعد قادرين على بناء خطاطة، كالخطاطة الثلاثية التي تصنِّف النخب الشيعية في العراق الملكي، ولم تَنتُج دراسات عن طبيعة هذه النخب.

وشهدت الحوزة نفسها هدوءًا في ربع القرن الذي أعقب إعدام محمد باقر الصدر (1980). ولم يتحرك تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية في العراق من جديد إلا مع الاحتلال الأميركي عام 2003. الاستثناء الوحيد الذي اخترق هدوء الثمانينيات والتسعينيات هو ظاهرة محمد الصدر، القادم، هو كذلك، من داخل المؤسسة الدينية.

كانت المهمة الأكثر أهمية لهذه النخبة هي تأسيس حزب سياسي إسلامي شيعي، تجسَّد في حزب الدعوة الإسلامية. وللمرة الأولى، يجري تأسيس تنظيم سياسي يستند إلى الهوية الشيعية حصرًا. وقبل ذلك، كان الشيعة عنصرًا فاعلًا ومؤسِّسًا في سائر التجربة الحزبية في العراق. وعلى الرغم من أن التنظيمات السياسية الإسلامية الشيعية وصفتْ نفسها بـ «الإسلامية»، ولم تستعمل وصف «الشيعية»، فإنها كانت عمليًّا مقصورة على الشيعة، وعلى ارتباط ما بالمؤسسة الدينية الشيعية، وتدريجيًا، تمحورت حركتها على مطالب الجماعة الشيعية، فضلًا عن تبنيها فكرة الدولة الإسلامية بالصياغة الشيعية.

يجري الحديث، دائمًا، عن أن حزب الدعوة كان محاولة لإنشاء نسخة شيعية من الإخوان المسلمين. ومع ذلك، يبدو أن أنموذج الأحزاب العابرة للحدود كان مؤثرًا، ولا سيما الأحزاب اليسارية والقومية. وهكذا، لم ينشأ حزب الدعوة حزبًا عراقيًّا، بقدر ما كان حزبًا شيعيًّا، وعلى نحو

أكثر دقة، حزبًا شيعيًّا عربيًّا؛ فلم يكن في القيادات المؤسِّسة للحزب وفي قواعده إلا عدد ضئيل من الإيرانيين، وهم مستعربون، وكان هناك عرب من لبنان والخليج، إلى جانب العراقيين، قاموا بدور مركزي، على المستوى التنظيمي والأيديولوجي. وهذه هي المرة الأولى التي يقوم فيها شيعة عرب غير عراقيين بدور في الفاعلية السياسية الإسلامية الشيعية في العراق؛ فقبل ذلك، حين لم تكن ثمة تنظيمات سياسية شيعية، ولم يكن في المجال السياسي الإسلامي الشيعي في العراق سوى المؤسسة الدينية التقليدية، لم يكن ثمة أي دور للعرب غير العراقيين. وهذا يعني أن هذا الفضاء (الحزبي) هو الفضاء الوحيد الذي استطاع فيه عرب شيعة من غير العراقيين الانخراط في الفاعلية السياسية الشيعية؛ لأنه هو - وليس الحوزة في دورها السياسي - الذي تعامل مع الهوية الشيعية بوصفها شأنًا أوسع وأبعد من حدود العراق.

هكذا، وفي الوقت الذي لم يكن حزب الدعوة مفتوحًا للعراقيين غير الشيعة، كان مفتوحًا للشيعة غير العراقيين.

مرة أخرى، لم تكن هذه الحركة (إعادة تعريف الهوية الشيعية بوصفها هوية عابرة للحدود) مجرد اختلاف عن الحركة المزامنة لها (اكتمال تعريف المؤسسة الدينية الشيعية من خلال الهوية العراقية)، بل إنها تكشف، في الحقيقة، عن تعارض أساسي حكم المجتمع الشيعي في العراق، ولم يحدث التعبير الأكثر صراحة عنه إلا في نهاية الخمسينيات، وهو التعارض بين الهوية الشيعية والهوية الوطنية؛ بين أن يُعرَّف المجتمع الشيعي بوصفه ذا هوية فرعية وتنويعًا اجتماعيًّا داخل الهوية العراقية، أو بوصفه ذا هوية دينية أوسع وأكبر من العراق.

يتضمن التحول في تعريف الهوية الشيعية تحولًا بين نظامين: من «سياسات الهوية» إلى النظام الطائفي.

نحن نتبنى، هنا، تمييزًا بين سياسات الهوية وبين النظام الطائفي. فسياسات الهوية هي خطاب و/أو فعل سياسي أو اجتماعي، يكون محكومًا أو منطلقًا من مشاعر هوية ما، أبعد من الهوية الوطنية، أو أدنى منها، بأي درجة كانت. ويكون هذا، في العادة، مصاحبًا لأفعال سياسية تقوم بها الأطراف نفسها، تستند إلى الهوية الوطنية. أما النظام الطائفي، فهو يخلص من المزاوجة بين الهويتين الوطنية وما دون/ما فوق الوطنية، لصالح الهوية الأخيرة، أو، بالأحرى، تكون الهوية الأخيرة أساس حراكه السياسي، كمن يرفض الاعتراف بالهوية الوطنية، يعتقد أن هناك هوية شيعية

عابرة للحدود. ويدخل في هذا تشكيل نظام على أساس جمع الهويات الطائفية؛ بمعنى أنه لا يمكن تعريف عناصر هذا النظام إلا بالهوية الطائفية.

قد يكون هناك إشكال أو صعوبة في تحديد أن هذه الديناميكية السياسية أساسها الهوية ما فوق الوطنية. ومع ذلك، أعتقد أنه يمكن، منهجيًّا، وضع خطوط فاصلة بين ما يمكن أن يُنسَب إلى سياسات الهوية، وما يمكن أن ينسب إلى النظام الطائفي.

لم تنقطع سياسات الهوية في العراق الحديث؛ بمعنى أن الحراك السياسي كانت تتحكم فيه، أو تؤثر، أحيانًا، مشاعر هووية الإثنية (كحالة الهويتين العربية والكردية، وهو أمر شديد الوضوح)، أو طائفية؛ فالموقف من قانون التجنيد الإلزامي، أو إعادة تعريف المشكلة العشائرية في الفرات الأوسط بوصفها مشكلة طائفيّة (انتفاضة عام 1935)، أو الموقف من ساطع الحصري، أو مشكلة النصولي، أو الصراع على رواية ثورة العشرين، أمثلة تكشف كلها مشاعر طائفية. وكان الشعور بوجود امتيازات لطائفة على حساب أخرى قائمًا ومستمرًّا. ودائمًا، كان ثمة اتهام للشيعة بأنهم موالون لإيران؛ غير أن هذه المظاهر، في تقديري، جزء من سياسات الهوية.

ولكن سياسات الهوية في العراق كانت ستنتهي، بالضرورة، إلى نظام طائفي، هو البديل المتوثب لفشل بناء الأمة؛ بمعنى أن الانتقال من الحقل الأول إلى الثاني قد يكون طبيعيًّا وضروريًّا، إذا حدث خلل في نظام إدارة الهويات القائمة؛ ومن ثم، يكون الحقل الثاني حلًّا للأول.

سادسًا: الهوية الشيعية ومولد الإسلام السياسي الشيعي

يُجمِل فالح عبد الجبار الاتجاهات العامة التي سيطرت على دراسة الإسلام السياسي الشيعي وتفسيره، في ثلاث مقاربات أساسية: المقاربة الطائفية التي تفسِّره بوصفه جزءًا من علاقة بين أقلية سنِّية مضطهِدة وأغلبية شيعية مضطهَدة، والمقاربة الجوهرانية الثقافية التي ترى فيه جزءًا من ردَّات الفعل على موجات التحديث في العالم ما بعد الكولونيالي، والمقاربة البنيوية السياقية التي تفسِّره من خلال أنماط التمييز والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة[223].

هذه المقاربات ذات طابع كُلَّاني بنيوي؛ بمعنى أنها (أو بعضها) جزء من مقاربات عامة لتفسير سائر حركات الإسلام السياسي. وقد تبنَّت الأعمال البحثية اللاحقة مقاربات ربما لا يغطيها

هذا التصنيف الثلاثي؛ لأنها غير معنية بتفسير نشوء الإسلام السياسي الشيعي بقدر ما أنها تحاول أن تفهم آليات عمله الداخلية، مع أن هذه في حد ذاتها قد تبطن رؤية للعلاقات الشيعية البينية، ولا سيما مع ظهور مفهوم الشبكات العابرة للحدود[224]. وفضلًا عن هذا، هناك قدر أكبر من المقاربات التفصيلية أو الخاصة بالعراق، والتي تفسِّر نشوء الإسلام السياسي الشيعي فيه من خلال المعطيات السياقية العراقية، وهي لا تدعي أنها كلانية، كما أنها، إلى حد بعيد، لا يمكن أن تندرج في تصنيف النماذج التفسيرية الثلاثة السالف. من هذه التفسيرات السياقية، على سبيل المثال، أن الإسلام السياسي الشيعي هو محاولة من المؤسسة الدينية لاستعادة فاعليتها التي فقدتها مع مواجهة البريطانيين لها[225].

من عوامل نشأة الإسلام السياسي إحساس «الناشطين الإسلاميين» بسيطرة التنظيمات اليسارية والقومية على المجال السياسي، وضعف وجود التنظيمات الإسلامية، أو بالأحرى انعدامها. ولعل هذا الأمر يبدو أشدّ وضوحًا في التجربة العراقية؛ بسبب حجم حضور الأحزاب اليسارية والقومية، في حين لم يكن ثمة أي تنظيم إسلامي. ولذلك، وضعتُ تعبير «الناشطين الإسلاميين» بين علامتَي تنصيص، فهؤلاء الناشطون هم رجال الدين، القادمون من داخل المؤسسة الدينية الذين اعتراهم القلق من انتشار التنظيمات اليسارية والقومية، وانعدام نظير إسلامي لها.

في الحقيقة، لم يكن ثمة نشاط إسلامي خارج إطار المؤسسة الدينية إلا مع تلك النخبة السياسية التي صنعها حزب الدعوة.

يكتب عز الدين الجزائري، وهو رجل دين يوصف بأنه مؤسس أول تنظيم سياسي إسلامي شيعي، في مذكراته، أن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية حملت مخاض تحوُّل عن الأنظمة المغربنة التي خلَّفها الاستقلال عن الاستعمار، غير أن النضال في هذا المجال، بحسب ما يلحظه الجزائري، تقوده النخب اليسارية والقومية، ولا حضور للإسلاميين فيه. من هنا، كان يسعى لتشكيل تنظيم سياسي إسلامي ينافس التنظيمات اليسارية والقومية[226].

إن الشعور بفراغ التنظيمات الإسلامية كان ينفتح سريعًا على السؤال عن دور الشيعة، ولا سيما بعد تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر في عام 1928، ومشاركة الكثير من الشيعة فيها، بسبب فراغ المجال السياسي الإسلامي الشيعي.

ويتفرع من هذا السجال سجال منهجي آخر؛ فقد أثار انجرار الإسلام السياسي الشيعي إلى التعبير الطائفي جدالًا أكاديميًّا واسعًا على تعريفه، يدور على إشكالية ما إذا كان تعبيرًا عن نزعة أصولية، أم أنه تعبير طائفي؛ بمعنى أن وظيفته الأساسية هي التعبير عن الهوية الشيعية، وليست موقفًا أصوليًّا.

والسؤال عمَّا إذا كان الإسلام السياسي الشيعي حركة أصولية أو طائفية يفترض، ضمنيًا، أن الأصولية والطائفية «حالتان متمايزتان في أصولهما وإستراتيجيتهما»[227].

كانت الأطروحة الأساسية لجويس ويلي، في كتابها الحركة الإسلامية الشيعية في العراق - وهو أحد الكتب المبكرة عن الموضوع - هي رفض فكرة أن الإسلام السياسي الشيعي اصطبغ بنزعة طائفية، وأنه - حالُه حال سائر الإسلام السياسي - نشأ موقفًا من الحداثة، وبحثًا عن أصولية إسلامية، وظل هكذا، وأن «طائفيته المفترَضة» هي نتاج البروباغاندا المناهضة له[228]، في حين يرى فالح عبد الجبار أنه «مزيج فريد لتينك الحالتين»[229].

إن تحديد هذا التركيب (الأصولية والطائفية) ضروري، في تقديري، لفهم جوهر الإسلام السياسي الشيعي، الذي لم يكن موقفه من التحديث قشرة زائفة لجوهر طائفي، ولا كان تحوُّله إلى حامل للدعوة الشيعية عرَضًا لجوهره الأصولي، بل إن الاثنين يشكلان وجهيه المتراكبين. ودائمًا ما كانت الإسلاموية الأصولية في المجتمعات المنقسمة طائفيًّا ذات تعبير طائفي (حالتا سورية ولبنان).

المهم، هنا، أنه حتى إذا كانت هذه العوامل، كلها أو بعضها، حزمة متداخلة أفضت إلى نشوء الإسلام السياسي الشيعي، فإن هذه التفسيرات، في النهاية، لم تتعامل معه بوصفه «جِرمًا أيديولوجيًا لاتاريخيًّا»، هبط مصادفة في العصر الحديث، وأنه لا علاقة له بالحداثة سوى أنه يستعمل أدواتها، بل تعاملت معه بوصفه «ردة فعل»، آنيّة وحديثة، وأن «الأيديولوجي» فيه يخص المحتوى الثيوقراطي، وليس النزعة الأصولية الناتجة لمواجهة التحديث الغربي النزعة.

قد نتفق، هنا، مع هذه التفسيرات. وما نقدمه من تفسيرات، في الحقيقة، يدور في الدائرة نفسها، غير أننا نتفق (ونلخِّص) أن الحركات الإسلامية لم تنشأ لدواعٍ أيديولوجية؛ بمعنى أنها تعبير عن مسعى حديث لمشروع قديم بإقامة دولة إسلامية. ودائمًا، كان ثمة عامل ثقافي في نشأة الحركات

الإسلامية. وهذا يعني أن الأيديولوجيا الثيوقراطية هي امتداد للعامل الثقافي، وليست أصلًا أو مصدرًا للحركات الإسلامية.

إن كون الإسلام مصدرًا لهذه الحركات يتضمن اختيارات عدة (الإسلام بوصفه مواجهًا للغرب، أو من حيث هو هوية غالبة في سياق التعدد المجتمعي، أو بوصفه مكوِّنًا «أو من مكونات» الهوية الوطنية، أو بوصفه شريعة وطريقة حياة، أو غير ذلك). وهذا يعني أن الأيديولوجيا الثيوقراطية لم تكن إلا اختيارًا واحدًا، وليست الاختيار الوحيد لتوصيف الحركات الإسلامية. وحتى إذا كانت هذه الحركات تتبنى الشريعة في مواجهة العلمانية والقانون الوضعي، فإن هذا لا يخرج عن كونه موقفًا ثقافيًّا. في حالتَي تركيا وتونس، كانت الحركات الإسلامية تعبيرًا عن استعادة المكوِّن الإسلامي في الهوية الوطنية الذي فرَّطت فيه أنظمة علمانية مغربنة. وفي حالة تنظيمات الإسلام السياسي في المشرق العربي (ولا سيَّما العراق وسورية)، فإنها ليست تكوينات أيديولوجية بقدر ما هي فواعل طائفية، وأنها - إلى حد بعيد - نتاج السياق الطائفي، على ما سنوضح.

يقدِّم الإسلام السياسي الشيعي (وفي صدارته حزب الدعوة الإسلامية) سردية عن نفسه بأنه نشأ لمواجهة المد اليساري المتصاعد في المجتمع العراقي. والمقصود بـ «المد اليساري» هنا، على نحو تفصيلي، توسع الحزب الشيوعي العراقي وتمدده، ولا سيما خلال حقبة الخمسينيات، وليس قبل ذلك، على الرغم من أن نشأة الحزب الشيوعي ترجع إلى عام 1934، وأن بواكير الحركة اليسارية في العراق تسبق هذا التاريخ. وأحسب أننا يجب أن نتعامل مع هذه السردية بجدية، ولا سيما أن التمظهر الأكبر للإسلام السياسي الشيعي (حزب الدعوة) ظهر مباشرة بعد ثورة عام 1958. يقول طالب الرفاعي، وهو أحد مؤسسي حزب الدعوة الإسلامية: «انفجر الوضع في صبيحة يوم 14 تموز (يوليو) 1958، وانقلبت السياسة رأسًا على عقب [...] وجاء المد الشيوعي قويًّا كالسيل، وحتى هذه اللحظة ليس لدينا تنظيم، ولا شيء اسمه حزب الدعوة، لا الاسم ولا الكيان، ولا حتى فكرة تأسيسه على الإطلاق. كانت شعبية عبد الكريم قاسم طاغية، وقوة الحزب الشيوعي مؤثرة في المجتمع، فحينها طُرِحت أمامنا مهام جديدة، أولها وأهمها كيف لنا مواجهة هذا التغيير»[230]. ولذلك، يجري دائمًا الحديث عن تواطؤ بين حزب البعث وحزب الدعوة الناشئ آنئذ، أو حتى أوساط داخل المرجعية في النجف، لضرب الحزب الشيوعي، منذ أواخر حقبة قاسم، وعلى نحو ما تجسد في انقلاب شباط/فبراير 1963، وما أعقبه من انتقامات لحقت أعدادًا كبيرة من الشيوعيين.

يمكن أن تندرج هذه السردية في المقاربة الثقافوية التفسيرية، بحسب تصنيف فالح عبد الجبار. ولا شك في أن العامل الأساسي لنشأة الإسلام السياسي الشيعي، أو التفكير الأول في هذا الاتجاه في أواخر الأربعينيات ومطلع الخمسينيات، يشبه العامل الأساسي لنشأة الإسلام السياسي السُّني، وهو ردة فعل على موجات التحديث والغربنة التي تعرضت لها مجتمعات المنطقة ما بعد الحادث الاستعماري. يظهر هذا، بوضوح، في سائر كتب التأريخ والمذكرات التي كتبها فاعلون إسلاميون ورجال دين عن تلك المرحلة؛ إذ كان ثمة تركيز متكرر على ضرورة الوقوف في وجه المد الإلحادي. وهذا يعني أنه كان ثمة مكوِّن أصولي إسلامي، يتعلق بالهوية الإسلامية (وليس الهوية الشيعية)، يقف وراء نشأة الإسلام السياسي الشيعي.

غير أن هذا العامل لم يكن الوحيد، فسرديات الإسلام السياسي الشيعي نفسها تذكر عوامل أخرى؛ منها أن فكرة إنشاء حزب شيعي كانت رائجة في النجف في الخمسينيات، كما يصرح بذلك السيد طالب الرفاعي الذي يقول إن مهدي الحكيم، نجل المرجع محسن الحكيم، طرح الفكرة أكثر من مرة، خلال الخمسينيات. ويبدو الأمر، بهذه الحدود، سعيًا للبحث عن «نسخة شيعية» من جماعة الإخوان المسلمين. وبالتأكيد، هذا الأمر واحد من العوامل التي ارتبطت بنشوء الإسلام السياسي الشيعي المبكر وتطوراته اللاحقة. وإلى سنوات، ظل أنموذج الإخوان المسلمين أنموذجًا ملهمًا لحزب الدعوة، سواء في البنية التنظيمية، أو الأيديولوجية. وكذلك، كان انضمام عدد من الشباب الشيعة إلى التنظيمات الإسلامية السُّنية (ولا سيَّما الإخوان المسلمون وحزب التحرير) تعبيرًا عن السعي لإيجاد طرف سياسي آخر، مختلف ونقيض للتيارين المسيطرين على الساحة السياسية، آنئذ: الشيوعي والقومي[231]، قبل أن ينفصل هؤلاء، مع نشوء حزب الدعوة، وقد أصبح كثير منهم عناصر قيادية وتنظيمية أساسية في الحزب.

يبقى السؤال عن السياق الذي شهد ولادة فكرة الحزب الشيعي، والتوقيت (الخمسينيات)، وتحت أي ضغط، سؤالًا أساسيًّا لا تجيب عنه العوامل السالفة الذكر، فتلك اللحظة لم تكن لحظة اعتباطية؛ فهي أبعد من المواجهة الأيديولوجية، وأبعد من تشييع أنموذج الإخوان، وأوسع وأبعد من نشوء حزب الدعوة الإسلامية أواخر الخمسينيات، وهي التجربة الحزبية الشيعية الأهم، وإنّ الأمر كذلك أبعد من نشوء جمعية الشباب المسلم التي أسَّسها الشيخ عز الدين الجزائري في النجف عام 1952، ويؤرِّخ لها بوصفها أول تنظيم سياسي إسلامي شيعي.

السؤال، هنا: لمَ وُلِد أول حزب سياسي شيعي في عام 1958، وليس قبل ذلك، والعراق شهد موجات تحديث ضخمة؟ ومتى أصبح التعبير عن الهوية الشيعية هو الغاية الأساسية (أو غاية أساسية) للإسلام السياسي الشيعي؟ وفي أي سياق؟

بالتأكيد، هناك عوامل أخرى لا تشرحها التصنيفات السالفة، وفي صدارتها التحولات الإقليمية؛ إذ ولَّدت الانقلابات العسكرية وسقوط أنظمة ما بعد الاستعمار (ولا سيَّما في مصر) شعورًا بأن النظام سينهار، ما يقتضي تهيئة الجماعة الشيعية لإعادة تعريف الدولة. يروي مهدي الحكيم في مذكراته أن أباه، محسن الحكيم «بدأ كذلك بالتفكير في جمع الشخصيات السياسية الشيعية أمثال صالح جبر والسيد جريو وضياء جعفر وغيرهم، وذلك بقصد إلغاء حالة التفرق وأن المصلحة تقتضي الجمع. وكان ذلك المسعى في بداية الخمسينيات، قبل حوادث السويس - 1956 - لأن السيد كان يشعر بوجود بداية لتحرك طارئ في العراق»[232].

ولعل أحد العوامل الأساسية، هنا، أن النجف بدأ يتبلور لديها موقف واضح من نظام الحكم القائم ما بعد عام 1958. وفي الحقيقة، قد يعود هذا الموقف إلى ما قبل عام 1958، غير أنه لم يكن موقفًا موحَّدًا آنذاك، بل كان أحيانًا موقفًا متعارضًا. وهذا التعارض ناتج من الحركة المتعارضة داخل المؤسسة الدينية الشيعية التي حاولتُ وصفها فيما تقدَّم (التعارض بين تعريق الحوزة والهوية الشيعية واعتبار الهوية الشيعية عابرة للحدود وأوسع من الهوية العراقية).

يذكر طالب الرفاعي أن مهدي الحكيم - وهو الشخص الأهم في تأسيس الإسلام السياسي الشيعي، بحسب ما يبدو من كل المذكرات التي تخص تأسيسه - كان كثير التذمر من طائفية الحكم، وأن الحقبة الثانية من العراق الملكي 1946-1958 شهدت تزايد الحديث عن طائفية الحكم، على الرغم من أن هذه الحقبة شهدت توسُّعًا في التمثيل السياسي الشيعي (فارتفعت، بحسب أرقام بطاطو، نسبة التمثيل الشيعي في المناصب الوزارية من نحو 18 في المئة في العشرينيات إلى نحو 35 في المئة في الحقبة الثانية[233]، والحقبة الثانية هي التي شهدت اختيار 4 رؤساء وزارات من الشيعة)، هذا فضلًا عن أن هذه الحقبة شهدت علاقات مصاهرة، وصلات سياسية بين العائلة المالكة والأرستقراطية الشيعية. ومن ثم، يبدو لي السؤال عن مصدر الشعور بطائفية الحكم سؤالًا ضروريًّا: هل يعكس واقعًا فعليًّا؟ هل كان ثمة تكريس لـ «هوية سنِّية» للدولة، يتوِّج المشروع الذي

بدأه الضباط الشريفيون منذ أواسط الثلاثينيات، ويوازي توسيع مساحة التمثيل الشيعي، في الوقت نفسه؟ أيكون هذا الشعور شعورًا شيعيًّا عامًّا أم رؤيةَ النخبة الدينية؟

في الحقيقة، كانت هذه الرؤية موجودة قبل الخمسينيات، وداخل المؤسسة الدينية، وقد عكستها وثائق كثيرة؛ منها فتاوى تحريم العمل في مؤسسات الدولة الناشئة، ومنها وثيقة «مطالب الشيعة» التي تقدّم ذكرها، والتي صاغها الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، عام 1935، إلا أن هذه الرؤية لم تكن عامة، ولا بالدرجة نفسها عند الجميع، أو في الحقب المختلفة. وفي تقديري، شهدت حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية قبولًا ضمنيًّا من النجف بنظام الدولة القائم، ولم يكن للنجف دور يُذكر في تلك الحقبة التي كانت تمور بالأحداث السياسية (من وثبة عام 1948، وقضية فلسطين، مرورًا بإعدام قادة بعض الأحزاب السياسية، وصولًا إلى حلف بغداد، وإلغاء نتائج انتخابات عام 1954، والعدوان الثلاثي على مصر، وتشكيل الجبهات المعارضة لنظام الحكم). وعلى وجه الدقة، وحتى لو كانت النجف تعتقد، ضمنيًّا، بطائفية الحكم، أو ضعف تمثيل الشيعة فيه، فإن فكرة تشكيل ردة فعل سياسية على هذه الطائفية لم تتشكل إلا لدى رجال الدين الذين سيتولون تشكيل الإسلام السياسي، وتعريف الهوية الشيعية هويةً عابرةً للحدود. وفي هذا الإطار، ينبغي أن تُفهَم شكوى مهدي الحكيم.

أما موقف المؤسسة الدينية التقليدية، وليس رجال الدين الحركيين الشباب، فسيظهر مباشرة بعد عام 1958؛ إذ بدا للمؤسسة الدينية الشيعية أن مؤسسة الحكم وقعت تحت تأثير المد اليساري، الذي ظهر من خلال قوانين وإجراءات مسَّت النجف مباشرة (ولا سيَّما قانونَا الإصلاح الزراعي، والأحوال الشخصية)، هذا فضلًا عن أن ثورة عام 1958 نسفت ما يمكن تسميته «التفاهم الضمني» بين النظام الملكي ومرجعية النجف. ولذلك، تأسست في النجف، منذ أواخر عام 1958، «لجنة العلماء» التي ضمَّت كبار مراجع النجف، وكان هدفها المباشر مواجهة الثورة وما يمكن أن تفضي إليه من تغيُّرات اجتماعية.

دائمًا، تُعَدّ «لجنة العلماء» هذه من الممهدات التي قادت إلى تأسيس حزب الدعوة. غير أنني أرسم خطوطًا دقيقة فاصلة بين طرفَي هذه الحركة المتعارضة؛ فحيث أنسب إلى تيار الهوية العابرة للحدود فكرة مواجهة طائفية الحكم، أنسب تشكيل «لجنة العلماء» إلى التيار التقليدي (تيار تعريق الهوية الشيعية).

في كل الأحوال، خلَّفت أواخر الخمسينيات ومطالع الستينيات موقفًا سلبيًّا واضحًا من نظام الحكم لدى النجف، حتى إن كان هذا الموقف يُستمَد من مصادر متباينة.

المهم، هنا، أن هذا الموقف، في مفاصل كثيرة منه، كان ذا صلة بالهوية الشيعية؛ سواء إرث الشكوى من طائفية الحكم، أو الإجراءات التي مسَّت النجف مباشرة.

كان الموقف الأصولي يختلط بنزعة طائفية؛ بمعنى أن الشعور بالهوية الشيعية كان حاضرًا في كل هذا الحراك، وإن لم يكن مركزيًّا.

بكلمة مكثفة، لم تكن غاية الحراك الأول المؤسِّس للإسلام السياسي الشيعي هي التعبير عن الهوية الشيعية، بقدر ما كانت محاولة لصياغة نزعة أصولية إسلامية في وجه التحديث المغربن. ومع ذلك، يمكن القول، على الإطلاق إن الشعور بالهوية الشيعية كان موجودًا في أساس منطق الإسلام السياسي الشيعي، ولا سيَّما بسبب الدور الذي أدته المرجعية في هذا المنشأ؛ إذ إن مؤسسي الإسلام السياسي الشيعي جاؤوا من قلب مؤسسة المرجعية (أبناء مراجع كبار، أو رجال دين شباب، أو من الخط الثاني). والمرجعية تسلك بوصفها حامية الهوية الشيعية. وإذا كان عدد من الشيعة انضم إلى الإخوان المسلمين أو حزب التحرير، فإن جلهم أتى من خارج دائرة المرجعية، في حين أن الجيل القيادي المؤسِّس لحزب الدعوة كان يرى انضمام الشيعة إلى هذه الأحزاب خطأ. يروي مهدي الحكيم كيف أن عارف البصري (وهو أحد قياديي حزب الدعوة، ممن كانوا قبل تأسيس الحزب أعضاء في حزب التحرير، مع أنه شيعي) عاد نادمًا لارتباطه بحركة من خارج إسلام أهل البيت[234].

كانت النخب الطائفية ذات المصلحة تسعى لأن تسهم في (أو تحتكر) الحراك نحو إعادة تعريف الدولة والسلطة وشكلهما، ما بعد الهزات التي يتعرض لها النظام السياسي؛ من جهة أن الهوية الطائفية هي المجال الوظيفي لهذه النخب. وهذا ما حصل في العراق.

وقفت المقاربات التي تناولت الإسلام السياسي الشيعي عند التفسير، من دون أن تركز على الأدوات (المفهومية في الأغلب) التي استعملها في ردة فعله، وما أنتجه لاحقًا من مفاهيم وتصورات وتوجهات، ومن دون أن توضح الآثار التي يتركها الإسلام السياسي الشيعي نفسه لاحقًا، أي التفاعلات الخطابية التي تخلِّف بدورها أطرًا للفهم ولتفسير العالم.

إن جزءًا من هذه المقاربات الموصوفة هو، في الحقيقة، مما خلَّفه الإسلام السياسي الشيعي نفسه من تفسيرات. على سبيل المثال، يعزو بيتر سلوغلت وماريون فاروق سلوغلت المقاربة الطائفية لتاريخ العراق، التي تتضمن فكرة صراع بين أقلية سنِّية حاكمة وأغلبية شيعية محكومة ومضطهدة، إلى «أغلب التحليلات التاريخية والسياسية لتاريخ العراق الراهن والمعاصر» التي ينجزها أكاديميون غربيون متخصصون[235]، في حين يكشف أي تنقيب في وثائق الإسلام السياسي الشيعي أن هذه المقاربة هي من صناعة هذا الأخير؛ بمعنى أنه هو الذي تبنى الصياغة الخطابية لـ «الاختلالات»، ومن ثم تفسيرها بأنها نمط من العلاقات الطائفية، بين طائفة حاكمة وطائفة محكومة.

بقدر ما يهمني التفاعل بين الوقائع والخطاب، تهمني الإشارة إلى أن الإسلام السياسي الشيعي كان - حاله حال الإسلام السياسي عمومًا - فضاءً احتجاجيًّا. ولكن هذا الفضاء الاحتجاجي ليس كيانًا سلبيًّا، بل إنه اشتَقَّ من وقائع التمييز والاختلالات الاجتماعية رؤيةً تفسيرية معممة. ومن ثم، كانت الاختلالات الاجتماعية التي تحاول أن تتأطر بفضاء يعطيها معنى، يتفاعل معها خطاب ينتج رؤية تفسيرية، لا نكون قادرين على رؤية الاختلالات الاجتماعية وفهمها والتعامل معها خارجه.

لعل مثال انتفاضة الفرات الأوسط عام 1935 (الذي تكرر ذكره كثيرًا في هذه الدراسة) يستطيع أن يشرح بكفاءة هذه العلاقة.

لذلك، ركَّزنا، في تفسير نشأة الإسلام السياسي الشيعي، على العناصر التي تطورت إلى أدوات استعملها وطوَّرها إلى توجهات لاحقة، ولا سيما عنصر الهوية.

خاتمة: في جيوستراتيجية الهوية الشيعية

يرى كليفورد غيرتز أن «الروابط الوشائجية» (Primordials) - مع أنها تقف عائقًا أمام بناء الأمة؛ إذ يمكنها أن تقدِّم نفسها بديلًا من الأمة - تقوى مع الحداثة، فقد تُفعَّل، بوصفها قوى منظمة للسعي للسيطرة على المجال العام والدولة[236].

إذا درسنا الهويات الطائفية في المشرق العربي، أنموذجًا، يبدو لي الأمر أعقد من عَدِّ هذه الهويات، في العصر الحديث، هي نفسها الروابط الوشائجية التقليدية مفعَّلة مع الحداثة؛ ذلك أنّ ثمة فارقًا نوعيًّا بين الهوية التي يفرضها تشارُك اعتناق مذهب ديني معين، وتشارُك الإحساس بالانتماء إلى رابطة جماعية. وفي الحقيقة، يمكن القول على نحو عام إن الروابط الوشائجية يجري تحويلها جذريًا ونوعيًا مع الحداثة.

لا تقف الروابط الوشائجية، في العالم ما قبل الحديث، عند حدود وطنية محدَّدة؛ ولذلك فإنها تصطدم بالدولة الوطنية مع قيامها. وما يحدث لا يمكن اختزاله بأنها تتكيف للسيطرة على الدولة الوطنية، بل إنها يُعاد صياغتها وإنتاجها إنتاجًا جديدًا.

كانت التصورات عن طبيعة علاقة شيعة العراق بالدول المتعاقبة في إيران، أو عدم تمييز الشيعة العراقيين، في السنوات الأولى ما بعد تشكيل الدولة العراقية الحديثة، بين الشيعة العرب والشيعة الإيرانيين، أو حتى شكل من أشكال الولاء الذي يربطهم بالدول التي تعاقبت على إيران، تصورات شائعة، قديمة وليست جديدة، لا ترتبط بالدولة الناشئة.

من ثم، أيكون التصور عن روابط عابرة للحدود، يعبِّر عنها حزب سياسي، امتدادًا وتطورًا لتلك التصورات القديمة، أم أمرًا مختلفًا؟ وهل يمكن أن نصمِّم تصنيفًا لهذه التصورات يميّز بينها؟

الأمران مختلفان، في تصوّري. والعامل الحاسم والمميِّز هو ظهور الدولة الوطنية بوصفها فاصلًا بين عالمين: العالم ما قبل الحديث والعالم الحديث.

كانت التداخلات والحدود بين الهويات الإثنية غير واضحة. وكانت المظاهر، التي ستوصَف بدءًا من تسعينيات القرن العشرين بأنها «مظاهر فوق وطنية»، شائعة في العالم ما قبل الحديث. وهذا يفسر، أو يجعلنا نتفهم، معنى أن يتبنى الشاه القاجاري حماية المراقد المقدسة في كربلاء بعد الغزوات الوهابية في مطلع القرن التاسع عشر (إلى جانب التنافس مع الدولة العثمانية)، وتكون ردة فعل الدولة العثمانية قائمة على مقاربة أمنية، لا على مبدأ «الولاء الوطني»[237]. حين قامت الدول الوطنية الحديثة في المنطقة، مطلع القرن العشرين، واستندت فيها الهوية الوطنية إلى إثنية محددة (الإثنية العربية في حالة العراق)، بدأت العملية الجديدة التي كان عليها أن تضع الحدود الوطنية والإثنية معًا، فكان ينبغي التمييز بين العراقي والإيراني، وبين الفارسي والعربي.

في تقديري، إنّ التداخل الذي حدث، في بعض الحالات في بدايات تشكيل الدولة، بين العراقيين والإيرانيين، وردَّات الفعل عليه، أو حتى الحملات المشكِّكة في ولاء الشيعة العراقيين، ومدى مقبولية هذه الحملات، وتسييسها، يُعَدّ كلّه جزءًا من العملية الطويلة لرسم هذه الحدود.

يُضاف إلى ذلك أن هذا يستند إلى إرث طويل من التداخل وعدم وضوح الحدود بين الهويات الإثنية في العالم ما قبل الحديث (ولا أقول: إرث طويل من العلاقات فوق الوطنية، لأنني لا أريد أن أصف الماضي من خلال ظاهرة مستقبلية؛ بمعنى أن هذا النمط من العلاقات هو نتاج عالم مغاير، وأن علاقات الماضي ما قبل الحديث تختلف تمامًا).

من ثم، لم تكن فكرة الهوية الشيعية العابرة للحدود، التي تبناها الإسلام السياسي الشيعي، امتدادًا لهذا التداخل الموروث من العالم القديم، بل هي تستند إلى نموذج آخر، وهو تقديم الهويات الوشائجية العابرة للحدود بديلًا من الهوية الوطنية، ومن ثم، منافسًا لها ونقيضًا.

أكثر من ذلك أن ولادة الهوية العابرة للحدود سوف تخرجها من عوامل ولادتها، الداخلية والبنيوية، وتبدأ بصناعة سياقها الجيوستراتيجي، فتبدأ بالتحكم في تطورات الهوية عوامل خارجية، لا داخلية فقط، من دون أن يغلق هذا الجدلَ على علاقة هذه الهوية بالهوية الوطنية.

المشهد لم يبلغ الختام بعد.

المراجع

1- العربية

الأسدي، محمد الشيخ هادي. الإمام الحكيم: عرض تاريخي لدوره السياسي والثقافي. بغداد: مؤسسة آفاق للدراسات والأبحاث العراقية، 2007.

الأمين، حسن (مشرف). دائرة المعارف الإسلامية الشيعية. ط 6. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 2001.

بطاطو، حنا. العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية. ترجمة عفيف الرزَّاز. ط 2. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995.

جعفريان، رسول. التشيع في العراق وصلاته بالمرجعية وإيران. قم: دار الحبيب للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.

الحائري، عبد الهادي. التشيع والدستورية في إيران: دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية. ترجمة عبد الإله النعيمي. واشنطن: معهد الدراسات الشيعية، 2015.

الحسني، عبد الرزاق. تاريخ الوزارات العراقية. ط 2. صيدا: مطبعة العرفان، 1965.

______. العراق في دوري الاحتلال والانتداب. صيدا: مطبعة العرفان، 1935.

الحصري، ساطع. مذكراتي في العراق. بيروت: دار الطليعة، 1967.

الخيون، رشيد. أمالي السيد طالب الرفاعي. دبي؛ بيروت: دار مدارك للنشر، 2012.

زبيدة، سامي. الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي. ترجمة عباس عباس. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

سلوغلت، ماريون فاروق وبيتر سلوغلت. العراق منذ 1958: من الثورة إلى الديكتاتورية. ترجمة مالك النبراسي. كولن: منشورات الجمل، 2003.

الصدر، محمد باقر. نشأة التشيع والشيعة. تحقيق وتعليق عبد الجبار شرارة. بيروت؛ قم: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1993.

عبد الجبار، فالح. العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني. ترجمة أمجد حسين. بيروت؛ بغداد: منشورات الجمل، 2010.

عماد، عبد الغني (مشرف). الحركات الإسلامية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

الفكيكي، هاني. أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي. ط 2. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1997.

فياض، عبد الله. تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة. بغداد: مطبعة أسعد، 1970.

القزويني، جودت. عز الدين الجزائري: رائد الحركة الإسلامية في العراق. بيروت: دار الرافدين، 2005.

كديفر، محسن. نظريات الحكم في الفقه الشيعي: بحوث في ولاية الفقيه. بيروت: دار الجديد، 2000.

لوير، لورنس. السياسة الشيعية العابرة للأوطان: الشبكات الدينية والسياسية في الخليج. ترجمة سعود المولى. بيروت: دار سائر المشرق، 2015.

مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (مُعِد). من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم (رض) حول التحرك الإسلامي في العراق. [د.م.]: مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية، [د.ت.].

المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي. إعداد وتنسيق محمد جمال باروت. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

نقّاش، إسحق. شيعة العراق. ترجمة عبد الإله النعيمي. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1996.

2- الأجنبية

Bonakdarian, Mansour. Britain and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-1911: Foreign Policy, Imperialism, and Dissent. New York: Syracuse University Press, 2006.

Bosworth, C.E. [et al.] (eds.). The Encyclopaedia of Islam: The New Edition. Leiden: Brill, 1997.

Cole, Juan R.I. and Nikki R. Keddie (eds.). Shiʻism and Social Protest. New Haven: Yale University Press, 1986.

Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books, 1973.

Sluglett, Peter and Marion Farouk-Sluglett. «Some Reflections on the Sunni/Shiʻi Question in Iraq.» British Journal of Middle Eastern Studies. vol. 5, no. 2 (1978).

Wiley, Joyce N. The Islamic Movement of Iraqi Shiʻas. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1992.

الفصل الخامس
التشيّع العراقي بين المعرفة الطهرانية والوطنية العراقية ...... عقيل عباس

مقدمة

ارتبط التشيع الاثنا عشري أو الإمامي، السائد في العراق وأجزاء أخرى في العالم الإسلامي، بصلته الوثيقة والخاصة بالبيت النبوي بعد النبي محمد، ليس على أساس قيمة روحية أو اعتبارية عامة، فحسب، يمثّلها أهل هذا البيت، تدعو لها النصوص الإسلامية المؤسِّسة، قرآنية ونبوية، على نحو ما ترى المدارس الفقهية السُنّية، بل بوصفه مصدر تشكيل معرفي ونفسي وحيدًا، يمنح التشيّع فرادته الدينية وشرعيته التاريخية[238].

يعني أيّ فصل بين التشيّع بوصفه مذهبًا دينيًا و«أهل البيت»، إلغاءً تامًا لماهية التشيّع الذي تموضع بنيويًا، منذ ظهوره سياسيًا في العقد الثاني من القرن الهجري الأول وتبلوره عقائديًا في أثناء العصر البويهي (أو العصر العباسي الثالث)، في فهم محدد لـ «أهل البيت»، لا تزال مفاعيله المعرفية والنفسية واضحة البروز والتأثير في التشيّع العراقي اليوم.

يستند هذا الفهم إلى افتراضات أساسية، طهرانية في جوهرها، تُنظّم التشيّع باعتباره رؤيةً عامةً للكون، تقدّم أجوبةً عن أسئلته الكبرى، وتقترح أدوارًا معينة للمؤمنين في الدراما الكونية التي تفترضها هذه الرؤية. تُقسم هذه الافتراضات غير المعلنة المعرفةَ، ومعها تجربة الحياة، حيّزين متناقضين ومتصارعين: «الطاهر» و«المدنّس»، حيث ينتمي التشيّع الإمامي إلى الأول، في حين يمثّل الثاني المعارف والتجارب كلها المختلفة عنه أو المناقضة له التي تأتي من «الآخر» غير الإمامي. «الطاهر» هو حيّز الإلهي أو السماوي، ذو المعرفة الكاملة والصحيحة والواثقة،

و«المدنّس» هو حيّز البشري، حيث التجريب والأخطاء ونتائجها السيّئة، على الرغم من صدق النية وإخلاص الجهد غالبًا.

ستر افق ثنائية الطاهر - المدنّس التشيُّع على مدى قرون، لتصبح سمته الأساسية، معرفيًا ونفسيًا واجتماعيًا.

على صعيد المنجز الهوياتي، ساهمت هذه الثنائية، بقدر معيّن، في تشكيل هوية خاصة للتشيّع، «حمته» في آخر المطاف من الذوبان في البحر السُنّي الواسع الذي أحاط التجمّعات الشيعية الصغيرة نسبيًا في العالم العربي. لكن على صعيد آخر، أدّت هذه الثنائية إلى تأخير دخول «الشيعة العرب»، في العراق خصوصًا، في تجربة الحداثة الغربية المنشأ التي نقلتها إلى العالم العربي وأشرفت على تطبيقها نخب سُنّية تنتمي، في المنظور التقليدي الشيعي، إلى «الجزء المدنّس» من المعرفة.

تتناول هذه الدراسة التشكيلَ المعرفي لهذه الرؤية الطهرانية، وتوضح أنّ وظيفة الآليات المعرفية التي رسّختها هذه الرؤية، عبر تأكيدها ثنائية «الطاهر» إزاء «المدنّس»، هي تكريس انزواء الجمهور الشيعي العراقي عن التجارب المعرفية والمؤسساتية غير الشيعية، بسبب انتماء هذه التجارب إلى حيّز «المدنّس»، الأمر الذي أعاق دخول الشيعة العراقيين في تجربة الدولة الحديثة، بما عنته من مفاهيم المواطنة والهوية الوطنية وبشرية التشريع والقانون وسواها من أدوات الحداثة ومفاهيمها الوافدة عمومًا من الغرب الأوروبي. وتتوقف الدراسة عند التحديات التي واجهتها هذه المنظومةُ الطهرانية، وأنواع التكييف والمقاومة لآلياتها المعوّقة التي لجأ إليها الجمهور الشيعي العراقي في إطار سعيه للانضواء في تجربة الحداثة العراقية.

أولًا: الطهرانية/الصياغة النظرية

تبرز الطهرانية الشيعية بافتراضاتها الأساسية التي تحمل ارتيابًا عميقًا بالمعرفة البشرية، من خلال الاشتغالات النظرية الكبرى التي اضطلع بها متخصصون دينيون شيعة (علماء كلام وفقهاء ومفسرون ومؤرخون ومحدثون) في القرنين الرابع والخامس الهجريين، في بغداد بالدرجة الأولى. تمحورت هذه الاشتغالات، إلى حدٍ بعيد، حول مفهوم «أهل البيت» ومفاعيله التاريخية

والدينية والنصية والنفسية، لتصوغ من خلالها، على نحو واضح ومتناسق نظريًا، المنظومة العقائدية الشيعية المتعارف عليها حاليًا، بما تتضمنه من مفاهيم جوهرية شيعيًا، وتحديدًا مفاهيم «الإمامة» و«العصمة» و«الغيبة» التي تمثّل العصب الرئيس للطهرانية الشيعية[239]. وبسبب الارتباط العضوي لهذه المفاهيم الثلاثة بمفهوم «أهل البيت»، لا يمكن فهم الطهرانية الشيعية بمعزل عن الدور المحوري الذي قام به هذا المفهوم في تشكيل النسق المعرفي الذي قامت عليه؛ ففي مصادرها التراثية الإسلامية، تؤسس هذه الطهرانية التي أبرزتها هذه الاشتغالات على طيف واسع نسبيًا من نصوص قرآنية ونبويّة، تمنح أولوية أخلاقية ومعرفية ودينية و«قرابية» للبيت العلوي في إطار المجتمع الإسلامي، لعلّ الأبرز بينها ما يُعرف بـ «آية التطهير» الواردة في «سورة الأحزاب»، وحديث الثقلين في خطبة ألقاها النبي محمد في طريق عودته إلى يثرب من حجّه الوحيد إلى مكة في العام العاشر للهجرة[240].

ليست مهمة هذه الصفحات مناقشة الدلائل التأريخية والنصية والكلامية التي استند إليها القائمون بهذه الاشتغالات في صوغ المنظومة العقائدية للتشيّع، بل محاولة استكشاف كيفية بروز «الطهرانية» بوصفها ناظمًا مركزيًا في تشكيل قيم هذه المنظومة، ومن ثم، تتبع التأثير الجدي لهذا الناظم أو المفهوم منذ قرني التأسيس، الرابع والخامس الهجريين، وإلى اليوم، في التعامل الشيعي، العراقي تحديدًا، مع المعرفة والتجربة الإنسانية عمومًا.

تعدُّ التفسيرات القرآنية الشيعية «آيةَ التطهير» الأساس القرآني في تشكيل مفهوم عصمة أئمة «أهل البيت» بامتدادهم العلوي - الحسيني حصرًا[241]. استنادًا إلى هذا النص ونصوص أخرى، ليس هنا مجال عرضها، تستبطن هذه التفسيرات أمرين أساسيين في ترابطهما التاريخي في بنية الطهرانية الشيعية: الأول هو حصر امتياز تمثيل الحقيقة المطلقة العابرة الزمان والمكان، أخلاقيًا ومعرفيًا، في مجموعة صغيرة من البيت العلوي، وإبراز هذا الامتياز باعتباره نتيجة منطقية وحتمية للاستحقاق الطهراني الذي اختصّت به هذه المجموعة - الصفوة. والأمر الثاني الذي يبدو تمهيدًا للأول أو تفسيرًا ضمنيًا له، هو تلك العلاقة الشرطية بين المعرفة والطهرانية، أو بمعنى أدق، بين صحة المعرفة وطهرانية حامليها، حيث تُصبح الثانية شرطًا للأولى؛ أي لا ضمان لصحة المعرفة ودقّتها من دون طهارة مطلقة، منصوص عليها، لصاحبها. ولذلك، لا يُعدّ غياب الرجس، بالمعنى الديني، كما في آية التطهير مثلًا، علامةً على الأخلاق فحسب، بل هو دليل على الجدارة المعرفية بحمل هذه الحقيقة المطلقة وتمثّلها، وهي المهمة التي لا يمكن أن تتحقق إلّا من خلال

«المطهرين من الرجس» المدعومين بإرادة إلهية واضحة[242]. وفي هذا الصدد، مثلًا، يؤكد الشيخ الصدوق ابن بابويه القمي (ت. 381هـ)، أحد أهم علماء الشيعة الإمامية الذين اشتغلوا على تأطير العقائد الشيعية كلاميًا في القرن الرابع الهجري، الصلةَ البنيوية بين الجدارة الأخلاقية والمعرفية التي تتّحد في مفهوم «العصمة»، فيقول: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة والملائكة [...] أنهم معصومون مُطهرون من كل دنس، وأنهم لا يذنبون ذنبًا، لا صغيرًا ولا كبيرًا، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون. [...] ومن نفى عنهم العصمة في شيء من أحوالهم فقد جهلهم. [...] واعتقادُنا أنهم موصوفون بالكمال والتمام، [...] والعلمُ من أوائل أمورهم إلى أواخرها، لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص ولا عصيان [...] ولا جهل»[243]. بعد تحديده المقصودين بمفهوم العصمة (أنبياء ورسل وأئمة وملائكة)، مؤكدًا أنّ معناه هو خلوّ هؤلاء المقصودين من الدنس، يشرح الصدوق الحيّز الواسع الذي يُغطّيه المفهوم، ليشمل الكمال الأخلاقي والمعرفي بوصفهما متلازمتين ضروريتين في مفهوم العصمة؛ إذ هم «لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص ولا عصيان [...] ولا جهل».

مثّل تبنّي العصمة البشرية على هذا النحو المتلازم، أي بوصفها كمالًا أخلاقيًا ومعرفيًا وفي الوقت نفسه تعبيرًا عن إرادة إلهية مخصوصة بأناس محددين، إحدى نقاط الافتراق الأساسية بين التشيّع الإمامي وسائر الفرق الإسلامية في فهم العلاقة بين الأخلاق بوصفها تقوى دينية، والمعرفة بوصفها نشاطًا ذهنيًا، حيث يغيب لدى الفرق الأخرى اشتراط اكتمال التقوى أساسًا لاكتمال المعرفة أو دليلًا على صحّتها، وإن كان العكس مقبولًا، أي عدّ ضعف التقوى أو غيابها مسوغًا لاستبعاد صاحبها عن خوض تجربة المعرفة، وأساسًا للتشكيك في صحة معرفته أو اتباعه[244]. من دفاعه عن الكمال المعرفي الذي يُفترض أن يتّصف به الإمام مطلقًا، يُوظف الشريف المرتضى (ت. 436 هـ) تعليلًا غائيًا يشترط هذا الكمال.

أما الذي يدلّ على وجوب كون الإمام عالمًا بجميع الأحكام، فهو أنّه ثبت أنّ الإمام إمام في سائر الدين، ومتولٍّ للحكم في جميعه، جليله ودقيقه، ظاهره وغامضه، ولا يجوز أن لا يكون عالمًا بجميع الدين والأحكام، وهذه صفته، لأنّ من المتقرر عند العقلاء قبح استكفاء الأمر وتوليته من لا يعلمه، وإن كان لمن ولّوه واستكفوه السبيل إلى علمه، لأن المعتبر عندهم كون المولّى عالمًا بما وُلّي

ومضطلعًا به ولا معتبر بإمكان تعلّمه وكونه مخلّى بينه وبين طريق العلم، لأن ذلك - وإن كان حاصلًا - فلا تخرج ولايته أن تكون قبيحة إذا كان فاقدًا للعلم بما فوّض إليه[245].

يبدو محتوى حجة المرتضى بسيطًا في جوهره، وهو أنّه من أجل أن يكون الإمام جديرًا بوظيفته (عالمًا وحاكمًا)، لا بد من أن يكون عالمًا تمام العلم، حيث يكون أيّ خلل محتمل في هذا العلم دليلَ قبحٍ أو نقص يلغي شرعية الإمام نفسه بوصفه شخصًا قياديًا. هنا، لا بد من التمييز بين الوظيفة أو المفهوم (المعرفة الكاملة) والقائم بها أو الشخص (الإمام)؛ ففي شرح المرتضى تحتل الوظيفة الأولوية على الشخص القائم بها، بمعنى أنّها تمثّل المعيار أو المقياس وهي التي تحدد القائم بها (الشخص كامل المعرفة، من دون نقص). وفي ضوء حقيقة أنّ المعيار، هنا، هو الكمال المعرفي في وظيفة الإمامة العامة، فمن القبيح أن يتولّى الإمامة من لا يتّسم بصفة الكمال هذه.

ما يستحق لفت الانتباه إليه في حجة المرتضى، وهي حجة مألوفة في السياق الشيعي، ليس محتواها المعرفي، وإنما البنية النظرية التي تقوم عليها، فهي تتبع تفسيرًا غائيًا في ترتيب مادتها المعرفية، من خلال جعل الغاية، متمثلة في الوظيفة أو المفهوم (الإمامة)، مُحدَّدا للفعل وفاعله، المتمثلة بالقائم به وطريقة قيامه به (الإمام)، أي إنّ الفاعلية تتشكل على أساس الغرض أو الهدف السابق لها، وليست مستقلة عنه أو مؤثّرة فيه، بل هي تجسيد له. الفاعلية، هنا، تابعة للغرض المحدد لها سلفًا ومقيّدة به. هذا النوع من الحجج التي تتبع التفسير الغائي أو الغائية، شائع جدًا في إنتاج المعارف الإسلامية سُنية كانت أم شيعية. ومن المهم التوقف عندها قليلًا، هنا، لفهمها وكيفية تنظيمها لإنتاج البنية الطهرانية في التشيّع وأسلوب عملها[246]. يقول مرتضى مطهري عن العلّة الغائية: «إنها عبارة عن الشيء الذي لأجله توفر المعلول على الوجود». لعبارة «لأجله» الأهمية الكبرى هنا؛ إذ تشير إلى الهدف الذي بسببه أو من أجله قام الفاعل بفعله المحدد أو ما يُسمّيه مطهري «توفر المعلول على الوجود»، أي إنّ أثر الفعل أصبح موجودًا بسبب قيام الفاعل بالفعل. بمعنى آخر، يحتاج تحقيق هدف أو غرض ما إلى أفعال معيّنة تندرج تحت علّة أخرى من العلل الأربع التي تُسمى في الفلسفة الإسلامية «العلة الفاعلية». وهي ما يقول مطهري عنها إنّها «عبارة عن ما به الوجود، أي الشيء الذي يكون وجود المعلول بسببه، أي يكون هو معطي المعلول وجوده»[247]. يورد مطهري مثالًا بسيطًا، هو الكتابة لشرح العلّتين والعلاقة التي بينهما، حيث «يحرر الكاتب كتابته لهدف ما، ولو لم يكن هناك أيّ هدف في كتابته لا يمكن أن يحرر تلك الكتابة، أي لو لم يكن هناك هدف لم يندفع الكاتب إلى كتابته، فيوجدها. إذن الكتابة التي هي معلول، وجدت لأجل الهدف

الذي استهدفه الكاتب»[248]. ما يهدف إليه الكاتب ينتمي إلى العلّة الغائية، لأنّ الكتابة تمّت «لأجله» أو «بسببه»؛ في حين يكون «الكاتب علّة فاعلية، فهو الذي يستخدم علمه وفنّه ومهارته فيوجد الكتابة»[249]. جوهر ما يحاجج بشأنه مطهري في سياق أعمّ، ومعه كثير من الفلاسفة الإسلاميين، هو «الغرضية» أو «الهدفية» من تجربة الوجود، بمعنى أنّ للكينونات غايات تلائمها تمضي إليها، وأنّ الأفعال هي سبيلها للوصول إلى تلك الغايات. وعبر هذه كلّها يتّجه الوجود نحو الغاية الكبرى المعدّة له، أو الهدف الذي يلائمه. وعلى نحو معاكس، يفضي انحراف هذه الكينونات عن تلك الغايات، عبر اجتراح أفعال غير منسجمة معها، إلى الشر، أو غاية أخرى تخالف غاية الخير المطلق التي تفترضها الفلسفة الإسلامية[250]. من هنا، يشير مطهري إلى الأهمية القصوى التي تحتلّها العلّة الغائية في التصوّر الإسلامي للوجود؛ إذ يرى أنّ «البحث عن العلّة الغائية من أهم الأبحاث الفلسفية، فهو بحث يؤثّر رفضه أو قبوله تأثيرًا كاملًا في طبيعة رؤية الإنسان للعالم. وقد لا تكون هناك مسألة فلسفية لها الأثر الفيصل بحجم ما لهذه المسألة من أثر. فقضية الخير والشر، وكيفية وقوع الشر في لوح القضاء الإلهي مرتبطة بهذا البحث»[251]. إنّ توظيف العلّة الغائية، أو سلاسل العلل الغائية صعودًا، توظيفًا صحيحًا، وليس «منحرفًا»، يفضي إلى تحقيق الغاية الأقصى من تجربة الوجود، أو على نحو ما يشير عبد الجبار الرفاعي «الغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله، أو قل: هي الصورة الأكمل لوجود كل شيء في طريق التكامل، بتبديل الصورة الناقصة له بصورة أكمل»[252].

تجد الدعوة إلى الكمال الذي تتمثله الغائية في السياق الطهراني الشيعي، تجسيدها الأدق في كامل مؤسسة الإمامة، مفهومًا وتعيينًا وممارسةً، بوصفها إصرارًا مشروعًا على تحقيق الكمال الإنساني والمجتمعي من خلال الدور القيادي الذي يقوم به الإمام في حياة المجتمع. إنّه الكمال الذي ليس له أن يتحقق إلّا من خلال وظيفة الإمام المحمي سماويًا من الوقوع في دنس الأخطاء الإنسانية، والذي يتجاوز بكماله الشخصي حدود النقص البشري. يقول السيد موسى الصدر إنّ «معنى الإمام هو أنه المثل الكامل الذي جعل إمامًا ليُقتدى به في الدين، والدين يتضمن الآراء والعقائد والأخلاق والأعمال والآداب، ورعاية ذات الإنسان بجميع جوانب وجوده وفي عامة شؤونه»[253]. ويضيف، في مراجعته آراء المستشرق الفرنسي المعروف والمتخصص بالتشيّع هنري كوربان عن معنى الإمامة شيعيًا: «الإمام هو الإمام في جميع هذه الشؤون ولجميع هذه الجوانب، فهو المقتدى به

والنموذج الكامل في قوله وفعله، في فكره وعواطفه، في رأيه بالموجودات ونظرته إلى الكون وفي كل المسالك الفكرية والخلجات القلبية»[254].

يفصل بين وصف المرتضى والصدر لماهية الإمام ووظيفته أكثر من ألف عام، لكن هذا الفاصل الزمني الواسع لم يمنع من أن تحتفظ مؤسسة الإمامة، في كلا الوصفين، بالافتراضات الأساسية نفسها عن الطهرانية المفضية إلى الكمال الإنساني.

ثمة أمران جديران بالملاحظة يبرزان عبر هذين الوصفين اللذين يمثلان إجماعًا عقائديًا شيعيًا؛ الأول هو أنّ الدين يختصر كامل تجربة الحياة، فالمعرفة الدينية اللدنية لدى الإمام كافية وكفيلة بقيادة الحياة على نحو صحيح ودقيق وكامل في مختلف مجالاتها[255]. والأمر الثاني هو مركزية الإمام ـ الفرد في نجاح تجربة قيادة الحياة، وفي كامل المنظومة الطهرانية.

ثانيًا: الجمهور وتحدي الطهرانية

يقابل هذا التركيز على الإمام، بوصفه شخصًا فردًا، والإبراز المتّسق لدوره النموذجي، تراجعٌ واضح لدور الجمهور العام في صنع النموذج الطهراني المرتقب أو تحديد ملامحه؛ إذ غالبًا ما يبدو هذا الجمهور عبئًا على الإمام، وعبره على كامل النموذج الطهراني، أو قوة معاكسة له يمكنها إفشاله، إمّا عنادًا وإمّا بسبب عدم فهمه دور الإمام. يقول المحقق الحلي (ت. 676هـ)، مدافعًا عن فكرة التعيين النصّي الإلهي للإمام وإبعاد الجمهور عن المشاركة في هذا التعيين: «تفويض الإمام إلى الاختيار يؤدي إلى الفتن والتنازع ووقوع الهرج والمرج بين الأمة وإثارة الفساد، لأنّ الفُسّاد مختلفو المذاهب متباينو الآراء والاعتقادات، فكل صاحب مذهب يختار إمامًا من أهل نحلته (وعقيدته) ولا يمكن غيره ممن ليس من أهل نحلته أن يختار الإمام، فالمعتزلي يريد إمامًا معتزليًا، وكذا الجبري والخارجي وغيرهم، فإذا اختار كل واحد منهم إمامًا من أهل نحلته نازعته الفرقة الأخرى وذلك هو الهرج العظيم، وقد كان في شفقة الرسول بأمته ورحمة الله تعالى على عباده ما يزيل ذلك، مع أنّه تعالى على أحكام كثيرة لا يبلغ بعضها بعض نفع الإمامة، فكيف يليق من رحمة الله تعالى ومن شفقة رسوله إهمال الرعاية وتركهم همجًا يموج بعضهم في بعض؟»[256].

تعكس كلمات الحلّي، وهو أحد أبرز علماء التشيّع في القرن السابع الهجري، موقفًا عقائديًا وفقهيًا شيعيًا مألوفًا يمثل إحدى نقاط الافتراق الأساسية مع المدارس الفقهية السُنّية التي تذهب إلى اختيار الأمة للإمام، زعيمًا للأمة الإسلامية، عبر اتفاق أهل الحل والعقد، في حين يذهب الشيعة إلى ضرورة التعيين الإلهي عبر النبي محمد للإمام.

بعيدًا عن هذا الجدل العقائدي المعتاد، ما يهم هنا هو الحيّز الذي يحتلّه الجمهور في المنظومة الطهرانية، وهي نقطة تستحق شيئًا من التناول المركَّز لها.

يقوم الافتراض الذي يقود كلمات الحلّي على الارتياب بالجمهور، بمعناه العددي كغالبية، في صنع الخيارات العاقلة أو القبول بها. إنّه التشكيك في قدرة هذا الجمهور على فهم أين تكمن مصلحته النهائية، ومن هنا، يمكن أن يقود غياب الفهم هذا إلى إفشال تحقيق الغاية الطهرانية المرتقبة؛ إذ إنّ الإمام يفقد فاعليته الطهرانية على امتداد الأمة، في حال رفض الجمهور الإقرار بدوره القيادي، وهو الرفض الذي تستبقه أو تتوقعه كلمات الحلّي بوضوح.

باختصار، يبرز الجمهور هنا، ليس في كلمات الحلّي فحسب، وإنما أيضًا في عموم التناول الشيعي موضوع التعيين النصي للإمام، على أنّه لحظة تدنيس بشري مؤلمة للطاهر السماوي وتمثّلاته الأرضية التي يظهر من خلالها الجمهور خيبةَ أمل كبرى، فشلًا بشريًا في فهم السماوي والوقوف إلى جانبه.

تمتد جذور هذا الافتراض بعيدًا في تاريخ التشيّع، وتضرب عميقًا في روحه منذ «الانقلاب» الأول، بحسب الرواية الشيعية للأحداث، في سقيفة بني ساعدة، لأصحاب النبي محمد على وصيته في غدير خم ورفض غالبيتهم تولّي الإمام علي بن أبي طالب الخلافة. وتتواصل الخيبة في الجمهور من خلال رفضه اتّباع أوامر الإمام علي عندما أصبح خليفة للمسلمين في آخر المطاف بإجماع شعبي نادر، وإن كان عابرًا، كما يشهد بذلك كثير من خطب نهج البلاغة بطابعها المتشكي من عناد الجمهور وضيق نظرته وأنانيته المفرطة وعدم قدرته على استيعاب الحقيقة والدفاع عنها. وتتكرر هذه الخيبة في خلافة الحسن القصيرة الأمد، بسبب خذلان هذا الجمهور له، بل استعداده لتسليمه إلى خصمه في الشام معاوية. ثم تأتي الخيبة الكبرى عندما خذل الكوفيون الإمام الثالث، الحسين بن علي، بعد أن وعدوه بالدعم ضد الخليفة الأموي يزيد، ليتركوه إلى موت بطولي وقاسٍ، ساهم بعضهم في إيقاعه وأنصاره به. وفي آخر المطاف، أصبح حدث الخذلان هذا لحظة أساسية في

البنية النفسية والمعرفية للتشيّع، خصوصًا في مدوّنته الطهرانية، حيث تحوّلت معركة الطف في كربلاء إلى تتويج دموي حزين للصراع بين الطُهر السماوي المتمثل بـ «أهل البيت» من جهة، والدنس البشري متمثلًا بيزيد الأموي وحلفاء المصلحة الكوفيين معه من جهة أخرى.

من هنا، يتشح العاشر من محرم، يوم معركة «الطف» والاحتفاء السنوي به، في السياق الشيعي، بمعنى التذكير الدائم بمرارة الخذلان الذي ساهم في صنع الخسارة المادية التي مُني بها «الطاهر» أمام «المدنّس»، تلك المرارة التي لا يتراجع الإحساسُ الممض بها حتى مع التأكيد الملازم لها بقيمة الانتصار المعنوي الذي حققه الأول ضد الثاني، من خلال رفضه الاستسلام أو الانصياع لما هو خاطئ ودنيوي على حساب ما هو صحيح وسماوي.

إزاء الغالبية التي تمثّل الجمهور المعادي للطهرانية، أو الذي يخذلها دائمًا، هناك الأقلية المؤمنة بهذه الطهرانية التي تفهم معانيها وتحدّياتها والمستعدة للدفاع عنها والتضحية من أجلها. إنّها تلك الأقلية التي تلتف دائمًا حول الأئمة، وتحمل أفكارهم وتروّج لها، وتواجه الخصوم من أجلها. في سجلات التأريخ الشيعي، تظهر هذه الأقلية عبر أزمنة وأمكنة مختلفة، يوحدها فحسب إيمانها بالرسالة الطهرانية التي يضطلع بها الأئمة على الأرض.

تؤرّخ هذه السجلات للبروز الأول لهذه الأقلية، تلك المجموعة من صحابة النبي الذين تمسّكوا بعلي خليفةً أول بعد وفاة النبي، والذين التفّوا حوله في سنوات عزلته وابتعاده النسبي في عقود الخلافة الراشدة. تلك هي الأقلية التي وقفت مع علي، الإمام الأول، عندما تقاعست الغالبية عن نصرته في حروب الخلافة ضد الخوارج والشام الأموية، ثم جددت وقوفها مع ابنه الحسن، الإمام الثاني، عندما تخلّت عنه الغالبية كما تخلّت عن أبيه، في الصراع مع معاوية والبيت الأموي اللذين يمثلان في الرؤية الطهرانية الشيعية التجسيد الكامل والأسوأ للمدنّس والدنيوي. وكانت تلك هي الأقلية التي دافعت بحس فداء مثالي عن الحسين، الإمام الثالث، عندما تكرر تخلّي الغالبية عن إمام الوقت وممثل الطهرانية. رافقت هذه الأقليةُ جميعَ الأئمة الثمانية التالين على مدى قرنين، في عهود الانزواء عن السياسة وتجنّب الخروج المسلّح ضد السلطة الحاكمة الممثلة للدنس البشري، لتُساهم في حمل الرؤية الطهرانية والدفاع عنها ضد انتقادات الخصوم، ولتخلق حاضنة اجتماعية تستمد قيمها ومعارفها وآمالها من هذه الرؤية. في آخر المطاف، هذه هي الأقلية الصغيرة التي ستنقذ العالم في نهاية الزمان، عند خروجها لمناصرة الإمام الثاني عشر الغائب، المهدي المنتظر، لتطبّق، تحت

قيادته، على أرض الواقع كامل الرؤية الطهرانية حين «تمتلئ الأرض قسطًا وعدلًا بعد ما ملئت ظلمًا وجورًا»، في انتصار نهائي ودائم لهذه الرؤية ضد الدنس البشري.

على المستوى النفسي والمعنوي، تقوم هذه الأقلية المؤمنة بدور أساسي في الحفاظ على الطابع الإنساني للرؤية الطهرانية، بمعنى إعطائها شرعية شعبية وقابلية بشرية على التحوّل إلى حقيقة يومية دنيوية، إنّها برهان على أنّ السماوي ممكن أرضيًا، قابل للتطبيق مجتمعيًا؛ أي إنّه ينتمي إلى الواقع. ومن هنا، يمكن أن يعيشه بشر عاديون، لكن متميزون بإيمانهم.

إذا كان الإمام يمثّل الاستثناء، وإذا كان لحظة مستحيلة بشريًا، بسبب العصمة والاختيار الإلهي والانتماء القرابي، فإنّ الأقلية المؤمنة به الملتفّة حوله، تمثّل لحظة الممكن البشري، نقطة التقاء المثالي بالعادي، تُجسّد الواقع الحي للرؤية الطهرانية، في إطار محسوس وملموس اجتماعيًا. باختصار، هذه الأقلية تمنح الفكرة الطهرانية شرعيتها الشعبية واحتمالاتها الواقعية على الأرض، بعد أن قام الأئمة بمنحها شرعيتها الدينية وقيادتها الطهرانية. تستمد هذه الأقلية جزءًا كبيرًا من تميّزها الإيماني وتمسّكها المبدئي بالرؤية الطهرانية وزعمائها من حقيقة ضآلتها العددية، أي من كونها أقلية بالمقام الأول، ميّزت نفسها من غالبية تتبع ولا تفكر، الغالبية التي تحتشد بسهولة خلف السائد والشائع وترفض أن تُساءل وتشكك فيه، إزاء أقلية مشككة ومتمرّدة، وتنطوي في تمرّدها الفكري، على حقيقة كبرى لا يتّسع لها المجتمع السائد بغالبيته الطائعة. إنّه الاحتفاء بالصفوة المجتمعية، بالطليعة الإيمانية السابقة لزمانها التي تنوء بحمل فكرة عظيمة وفريدة، وتعاني من أجلها بصمت نبيل وواعٍ.

لعل أحد الأحاديث المركزية في التشيّع يختصر قصة هذه الأقلية، متوقفًا عند فرادتها الدنيوية والأخروية، وهو يعلن عن هذه الأقلية، ويمهّد لدورها ويوثّق تميّزها ويكافئها عليه في آن واحد. تنسب كتب الحديث الشيعية هذا الحديث إلى النبي تارةً، وإلى أئمة عدة تارةً أخرى: «حديثُ آل محمد صعب مستصعب لا يؤمن به إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان»[257]. هذا الحديث، وأحاديث أخرى غيره ترد في هذه الكتب، تؤدي وظيفة مهمة في سياق ترسيخ الرؤية الطهرانية، فهي من جانب تتيح عزاءً نفسيًا لأقلية سابحة ضد تيار كبير وجارف، ومن جهة أخرى تقدّم دليلًا على صحة منظومة الأفكار التي تصنع مثل هذه الأقلية المتماسكة والجريئة.

ثالثًا: أزمة المعرفة الطهرانية

واجهت المنظومة الطهرانية الشيعية أزمتها الأشد بعد وفاة الإمام الحادي عشر، الحسن العسكري، في عام 260هـ، من دون وجود إمام حاضر يخلفه. وعلى مدى نحو قرن، أُطلق عليه «عصر الحيرة»، عاش التشيّع الإمامي أكبر أزمة وجودية له. كان هناك تشكيك واسع في الأوساط الشيعية في أصل وجود الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن الملقب بـ «المهدي المنتظر»، وفي غيبته، الأمر الذي عنى تهديدًا جديًا لكامل مؤسسة الإمامة وافتراضاتها المعرفية والإيمانية. ينقل الصدوق، بوصفه شاهد عيان عاصر جزءًا من تلك المرحلة الصعبة، بعضًا من حس التشكيك الذي ساد الأوساط الشيعية في حينه، ما دفعه إلى تأليف كتاب للرد على هذه الشكوك وإثبات الغيبة: «إنَّ الذي دعاني إلى تأليف كتابي هذا أنّي لمّا قضيت وطري من زيارة علي بن موسى الرضا صلوات الله عليه رجعت إلى نيسابور وأقمت بها، فوجدت أكثر المختلفين إليَّ [...] من الشيعة قد حيّرتهم الغيبة، ودخلت عليهم في أمر القائم عليه السلام الشبهة، وعدلوا عن طريق التسليم إلى الآراء والمقاييس، فجعلت أبذل مجهودي في إرشادهم إلى الحق وردهم إلى الصواب بالأخبار الواردة في ذلك عن النبي والأئمة»[258]. لم يكن هذا التشكيك مقتصرًا على إيران، حيث وُلد الصدوق وكان يسكن حينها، بل كان سائدًا أيضًا في بغداد، حيث المركز الثقافي للتشيّع في ذلك الوقت، يضيف الصدوق: «كلّمني رجل بمدينة السلام [...] فقال لي: إنَّ الغيبة قد طالت والحيرة قد اشتدّت وقد رجع كثير عن القول بالإمامة لطول الأمد»[259]. إذا كانت كلمات الصدوق توحي ببعض القلق من استمرار الشكوك الشيعية في وجود الإمام الثاني عشر، فإنّ ابن أبي زينب النعماني (ت. 360هـ)، وهو عالم شيعي آخر عاش «عصر الحيرة»، يصف وضعًا أكثر حرجًا، بلغة لا تخلو من المرارة والغضب أحيانًا؛ إذ يكتب واصفًا تخلّي كثر من الشيعة عن إيمانهم الاثني عشري: «ليحمد هذه الطائفة القليلة النزرة الله حقّ حمده على ما منّ به عليها من الثبات على نظام الإمامة وترك الشذوذ عنها كما شذّ الأكثر ممّن كان يعتقدها، وطار يمينًا وشمالًا وأمكن الشيطان منه ومن قياده وزمامه»[260].

تعلّق جوهر الأزمة بانقطاع الشيعة عن التواصل مع إمام حاضر؛ فأول مرة، بعد أكثر من قرنين من حياة مؤسسة الإمامة التي اعتاد الشيعة في أثنائها وجود إمام بينهم يلتقونه ويتواصلون معه ويكون مصدرًا للتوجيه الديني والتطمين المعرفي يلجأون إليه عند الحاجة، توقف وجود مثل

هذا الإمام فجأة. تفاقم الحس بالأزمة بعد انتهاء عهد السفراء الأربعة الذين كانوا على مدى أقل من سبعين عامًا وسطاءَ بين الإمام الغائب والجمهور الشيعي، وبدء عصر الغيبة الكبرى في عام 329هـ.

على امتداد القرنين الرابع والخامس، ساهم التأطير النظري للعقائد الشيعية وتقعيدها دينيًا في تبديد قدر من الحس بالأزمة، خصوصًا لجهة أثره الحاسم في وقف انتقال الشيعة إلى مذاهب أخرى. لكن سؤال المعرفة، بطبيعتها اليقينية ومصدرها الطهراني السابق من خلال وجود الأئمة، بقي من دون جواب بسبب توقّف هذه المعرفة، خصوصًا بعد انتهاء عهد السفراء الأربعة وانقطاع التواصل نهائيًا مع الإمام الثاني عشر.

قد يمثّل هذا الانقطاع عن المصدر الطهراني للمعرفة الشيعية واحدًا من التحديات المفيدة والخلّاقة للتشيّع؛ إذ إنّه دفعه في اتجاه تشكيل آليات جديدة للمعرفة تقوم على الجهد الفردي والتفاعل المعرفي مع تجارب أخرى من خارج التشيّع والبنية الطهرانية الصارمة التي كانت سائدة في حينها. يحاجج هاينز هالم، على نحو صائب، إنّه بعد انقضاء تجربة السفراء الأربعة «تعيّن على الشيعة أن يطوّروا نماذج أخرى لكي ينظموا القيادة الروحية لطائفتهم ويرسّخوا شخصية، أو هيئة، تتمتع بسلطة ملزمة. وتاريخ الشيعة بكامله هو تأريخ هذه المحاولات، فهي لم تزل مستمرة حتى اليوم»[261]. بمعنى آخر، ثمة تغير مهم في العلاقة بالمعرفة في الأوساط الشيعية، بدأ يترسخ ببطء تدرجي في عصر الغيبة. إنّه تحوّل المعرفة من حالة لدنية، ذات طابع سماوي، أي من الاكتمال والتمام الذي لا مجال للخطأ فيه، إلى حالة بشرية تتطلّب الجهد والتحصيل، وتحتمل الصواب والخطأ، فأول مرة تصبح المعرفة شيعيًا ظنّية وكَسبية، تحتمل الصواب والخطأ، مصدرها بشر عاديون يتخصصون بالمعرفة ودراستها، بعد أن كانت يقينية ولدنية مصدرها الأئمة المعصومون.

رابعًا: الاجتهاد والخروج الحذر من المنظومة الطهرانية

يحاجج هذا المبحث بأنّ بروز الاجتهاد شيعيًا، نتيجة منطقية لأزمة «عصر الحيرة»، يمثّل علامةً مهمة على بداية الخروج الشيعي من نطاق الطهرانية المطلقة في تشكيل المعرفة، بما عناه هذا الخروج من قبول ضمني، وإن كان مترددًا، بالتجريب الإنساني سبيلًا للمعرفة، مع احتمالات الخطأ المصاحب لها كلها.

لن تتناول هذه الدراسة الاجتهاد في سياقه الشيعي بالتفصيل، بل دلالته المهمة فحسب، بوصفها تجربة مؤسساتية شيعية أولى في تشكيل المعرفة انعكاسًا لحاجة اجتماعية مباشرة، وليست محاكاة لمثال سابق على التجربة، مهمته إعادة صيغ التجربة لتكون تجسيدًا للمثال، كما كان الأمر في المعرفة الطهرانية التي قامت على أساس مدينة شيعية فاضلة مفترضة. وثمة قصة طويلة عن القبول الشيعي بالاجتهاد، لا يقع تناولها في نطاق هذه الدراسة، لكن من المفيد هنا التوقف عند الإقرار الشيعي بالجانب البشري في المعرفة الاجتهادية، لأنّ هذا الإقرار يفتح الباب الأول نحو الشك والبحث سبيلًا لتشكيل المعرفة. يذكر المحقق الحلّي، وهو أحد علماء القرن السابع الهجري الشيعة الذين قاموا بدور مهم في ترسيخ الاجتهاد شيعيًا، أنّه «بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية. وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهادًا لأنها تبنى على اعتبارات نظرية [...] ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر»[262]. الاجتهاد إذًا هو سعي المتخصص للتوصل إلى الحكم الفقهي الذي ينطبق على تجربة بشرية ما ليس هناك بشأنها نص تأسيسي مباشر، قرآنيًا أو نبويًا أو إماميًا، عبر تطبيق قواعد معرفية محددة على النصوص أو الأفعال الدينية التأسيسية التي يُعتقد أنّها الأقرب صلة منطقيًا بهذه التجربة. هذه القواعد المعرفية، أو ما يُسمّيها الحلّي «اعتبارات نظرية»، هي ما يُطلق عليه «علم الأصول» الذي يُفترض أنّه لا يمكن أن يقوم الاجتهاد من دونه، فالأول يزوّد الفقيه بالقواعد النظرية التي تساعده في استنباط الحكم الفقهي؛ إذ «إنّ علم الأصول يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى علم الفقه، والعلاقة بينهما علاقة النظرية بالتطبيق؛ لأنّ علم الأصول يمارس وضع النظريات العامة عن طريق تحديد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وعلمُ الفقه يمارس تطبيق تلك النظريات والعناصر المشتركة على العناصر الخاصّة التي تختلف من مسألة إلى أخرى»[263].

ثمة تغير مهم في طبيعة الوظيفة المعرفية للفقه وشكلها؛ فما يجري هنا يتجاوز ما كان سائدًا قبل بروز الاجتهاد، حيث كان دور الفقيه أقرب إلى المُصنِّف النصّي منه إلى الباحث المعرفي؛ فكان عمله سابقًا يتلخص في العثور على النص أو الحادثة التأسيسية الملائمة التي تحمل جوابًا عن الحاجة التشريعية التي أثارتها تجربة اجتماعية جديدة، بدلًا من التأسيس لمعرفة جديدة لربط التجربة بالدين بسبب غياب سند نصي مؤسس يتناولها مباشرة أو يتولّى هذا الربط. هناك قدر من التعقيد المعرفي، ما يفسح المجال للتميّز الفردي في عمل الفقيه المجتهد مقارنة بعمل الفقيه غير المجتهد.

هناك أمر جدير بالاعتبار هنا، وهو بداية الخروج على التقليد الإخباري الشيعي السائد حينها والأكثر التصاقًا بالمنظومة الطهرانية والأكثر رفضًا لإمكان وجود معرفة «شرعية» ضرورية بعيدًا عن الموروث النصي المباشر لهذه المنظومة[264]. يناقش محمد باقر الصدر بروز علم الأصول شيعيًا على نحو متأخر مقارنةً بنظيره السُنّي، فيقول: «على الضوء المتقدم الذي يقرر أن الحاجة إلى علم الأصول حاجة تاريخية نستطيع أن نفسّر الفارق الزمني بين ازدهار علم الأُصول في نطاق التفكير الفقهي السُنّي وازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهي الإمامي، فإن التأريخ يشير إلى أن علم الأُصول ترعرع وازدهر نسبيًا في نطاق الفقه السُنّي قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهي الإمامي، حتى إنه يقال: إن علم الأصول على الصعيد السُنّي دخل في دور التصنيف في أواخر القرن الثاني؛ إذ ألف في الأصول كل من الشافعي المتوفى [...] سنة 182هـ ومحمد بن الحسن الشيباني المتوفى [...] سنة 189هـ، بينما قد لا نجد التصنيف الواسع في علم الأصول على الصعيد الشيعي إلا في أعقاب الغيبة الصغرى، أي في مطلع القرن الرابع بالرغم من وجود رسائل سابقة لبعض أصحاب الأئمة (عليهم السلام) في مواضيع أصولية متفرقة»[265].

ثمة حس بالتثاقف المعرفي هنا بخصوص بروز العلم نفسه لدى الشيعة، حيث سبقهم السنّة إلى تأسيسه حتى مع وجود اختلافات في بعض محتوياته وافتراضاته لدى الجانبين. يظهر هذا التثاقف في التشابه البنيوي المهم الذي جعل الإنتاج الفقهي الاجتهادي ممكنًا لدى الاثنين، لجهة الإدراك المشترك لديهما باستحالة هذا الإنتاج من دون تأسيس أصولي يستقلّ علمًا نظريًا قائمًا بذاته، ولم يرد الأمرُ بتشكيله أو الحاجة إليه في النصوص التأسيسية السُنّية والشيعية. وينتقل الصدر إلى شرح أسباب هذا التفاوت الزمني: «ما دمنا قد عرفنا أن نمو التفكير الأصولي ينتج عن الحاجة إلى الأصول في عالم الاستنباط، وأن هذه الحاجة تاريخية تتسع وتشتد بقدر الابتعاد عن عصر النصوص، فمن الطبيعي أن يوجد ذلك الفارق الزمني وأن يسبق التفكير الأصولي السُنّي إلى النمو والاتساع، لأن المذهب السُنّي كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي [...]، فحين اجتاز التفكير الفقهي السُنّي القرن الثاني، كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة تخلق بطبيعتها الثغرات في عملية الاستنباط، الأمر الذي يوحي بالحاجة الشديدة إلى وضع القواعد العامة الأصولية لملئها [...]. وأما الإمامية فقد كانوا وقتئذ يعيشون عصر النص الشرعي، لأن الإمام عليه السلام امتداد لوجود النبي [...]، فكانت المشاكل التي يعانيها فقهاء الإمامية في الاستنباط أقل بكثير إلى الدرجة التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأصول»[266].

يبرز، هنا، الحس في ما يمكن تسميته «التأريخانية في صنع المعرفة»؛ فالحاجة الاجتماعية هي التي قادت إلى تشكيل المعرفة عندما لم يستطع الموروث النصي للمنظومة الطهرانية وحده أن يستجيب لهذه الحاجة و«يتمم النقص الحاصل» في الوجود، بحسب التعريف الغائي للوجود ضمن هذه المنظومة. بل، على العكس، يمثل الاجتهاد الأصولي في هذا السياق لحظة اللجوء إلى البشري والأرضي لسد عجز ما لم يسدّه السماوي الذي يُفترض أن يكون كاملًا. وفي محاولة سد هذا العجز، ليس ثمة ضمان للصواب وتجنّب الخطأ، ففي آخر المطاف في سياق الاجتهاد الأصولي، السائد شيعيًا الآن، «للمتأول أجران إن أصاب وأجر إن أخطأ»، في خروج على العرف الطهراني القائم على الكمال الأخلاقي والمعرفي. إنّه المكافأة على جهد المعرفة، والإخلاص فيه الذي يصبح مهمًا هنا، وليس ضمان الكمال الطهراني أخلاقيًا ومعرفيًا.

على الرغم من أنّ بروز الاجتهاد وهيمنته على صنع المعرفة الفقهية شيعيًا يمثّل خروجًا على الافتراضات الأصلية التي قامت عليها الرؤية الطهرانية، وتأكيدًا لافتًا لأهمية البشري وقدرته على تشكيل المعرفة، بقي هذا الخروج محدودًا، ولم يمثّل تحديًا للمنظومة الطهرانية، بل تموضع في داخلها على أنّه أحد نتاجاتها بوصفها الإطار المرجعي له روحيًا ومعرفيًا. ففي آخر الأمر، كانت مهمة الاجتهاد إعادة ربط الشيعة بوصفهم أفرادًا بالمنظومة الطهرانية التي تعرّضت للاهتزاز وتشكيك شديدين في أثناء «عصر الحيرة»، بوصفه امتدادًا مشروعًا لهذه المنظومة، وهو الأمر الذي نجح فيه إلى حد بعيد. ولأنّ الاجتهاد يقوم على افتراض أنّ لكل حادثة أو أمر في الحياة جذرًا أو موردًا ما في النصوص الدينية التأسيسية ينبغي أن تُربط به أو تُعاد إليه، تكون وظيفة المجتهد أن يكتشفه أو يصل إليه. وكذلك كامل تجربة الحياة، بتنوّعها وأسئلتها كلها، فهو فقهي الطابع. وبناء عليه، تكمن الحقائق والأجوبة عن أي شأن حياتي في الفقه أيضًا.

خامسًا: الدولة الوطنية/تحدي الطهرانية الأكبر

وضع القرن العشرون في العراق المنظومةَ الطهرانية الشيعية أمام تحديها الأكبر، وعلى الأخص تشكّل الدولة الوطنية في العقد الثاني من القرن، بما عنته من بروز مفاهيم جديدة، ولا سيما مفهوم «الوطن» بوصفه انتماءً نفسيًا وسياسيًا لمكان جغرافي محدد، ولشعب يتكوّن من مجموعة أفراد، منوّعة عرقيًا ودينيًا ومذهبيًا، تتشارك العيش في هذا المكان وتؤمن به وطنًا، ولدولة بوصفها

جهازًا يدير شؤون المكان، ولنظام سياسي هو تجسيد لمجموعة قيم وأفكار تنظم العلاقة بين الدولة والشعب وتضمن الإطار الأيديولوجي لترسيخ معنى معيّن للوطن.

الجانب الآخر من التحدي الذي واجهته المنظومة الطهرانية هو «عوامل التدنيس» التي حملها مفهوم «الدولة الوطنية». فأولًا المفهوم غربي المنشأ، وثانيًا هو سنّي التطبيق والقيادة في العراق[267]؛ والذين أشرفوا على تنفيذ هذه المهمة الضخمة، أي تأسيس الدولة الوطنية التي مسّت جوانب الحياة كلها، كانوا أساسًا من السُنّة، من الضباط الشريفيين الذين قاتلوا مع الشريف الحسين بن علي في الثورة العربية ضد العثمانيين في عام 1916، ثم عملوا تحت قيادة فيصل بن الشريف الحسين في عامي حكمه في سورية 1918-1920، قبل مجيئهم إلى العراق مع فيصل، ولا سيما إنّ معظمهم من أصول عراقية. ثم هناك من بقي من طبقة الموظفين والأفندية في الجهاز الإداري العثماني في العراق، الذين عملوا مع الإدارتين العسكرية والمدنية البريطانيتين اللتين تولّتا إدارة شؤون العراق تزامنًا وتعاقبًا في الفترة 1915-1920، منذ أن سيطرت القوات البريطانية على البصرة في كانون الأول/ديسمبر 1915[268]. لأسباب متداخلة، ليس هنا مجال الخوض فيها، كانت هاتان الفئتان، فضلًا عن المسيحيين واليهود العراقيين، الأقرب لتبنّي مفهوم «الدولة الوطنية» والعمل فيها.

شيعيًا، كانت الدولة الوطنية مفهومًا «مدنسًا»، يخالف أوليات الرؤية الطهرانية الشيعية؛ فالدولة، خارج نظام الإمامة الذي يفترض كمالًا أخلاقيًا ومعرفيًا يتمحور حول «أهل البيت» فحسب، تمثّل اغتصابًا وتعدّيا على وظيفة الإمام الغائب. يحاجج فؤاد إبراهيم بأن لا مكان للدولة البشرية في المنظومة العقائدية الشيعية، بسبب استبدالها بنظرية الإمامة التي تقوم على «نفي الدولة، فالغيبة في الرؤية الشيعية التقليدية هي، أولًا: تعبير احتجاجي على الدولة القائمة يستبطن حجب مشروعيتها. [...] هذه المشروعية غير قابلة للتحقق إلا في زمن الظهور»[269]. وبعد أن يستتشهد إبراهيم بآراء بعض المفكرين المؤسسين الشيعة، مثل المفيد محمد بن محمد بن النعمان (ت. 413هـ) والمرتضى، عن رفض الدخول في مشروع الدولة أو العمل فيها، يخلص إلى أنّ نظرية الإمامة هي تعطيل لمفهوم الدولة، لأنّ «الإمامة في وعي الفقيه يوتوبيا تقع خارج إطار القدرات البشرية (= المستحيل إنجازها الآن وبشريًا)، يحيل [كذا] إلى الانفصال عن الواقع، ونفي الدولة ابتداءً وتعزيز الوعي الانتظاري منظورًا إلى أن الدولة/السلطة ليست غير الإمام (الغائب)»[270]. باستثناء هذا التنظير السلبي عن الدولة الذي يفترض دولة سلطانية تقليدية تنتمي إلى عصر ماقبل

الحداثة مختلفة كثيرًا عن الدولة الوطنية الحديثة ذات الافتراضات المختلفة، لا يوجد أيّ تنظير شيعي حداثوي مباشر عن هذه الدولة الحديثة، ولا عن الأفكار المرتبطة بها والجوهرية في تشكيلها، مثل الوطن والشعب والسيادة[271].

ترك هذا التنظير السلبي عن الدولة أثرًا سلبيًا في التعامل الشيعي العام معها في العراق، ولا سيما في عهود السيطرة العثمانية الطويلة على العراق. فمن ناحية، لم تبذل الدولة العثمانية ذات السيطرة الضعيفة في العراق أصلًا، جهدًا لاستيعاب الشيعة ودمجهم في الدولة عبر التعليم والتوظيف مثلًا، ومن ناحية أخرى، كان الشيعة أنفسهم ينأون عن الدولة لأسباب طهرانية.

في إطار دراسته الضخمة والمهمة في تأريخ العراق الحديث، يتناول حنا بطاطو جانبًا من الصلات السُنّية -الشيعية في العراق في نهاية العهد العثماني وموقف الشيعة من الحكومة وقتها، يقول: «كان الإسلام في العراق قوة تأثيرها أكبر في تقسيم المجتمع منها في توحيده؛ إذ من خلاله ينقسم المسلمون العرب انقسامًا حادًا إلى سُنّة وشيعة. نادرًا ما كانت هاتان المجموعتان تختلطان اجتماعيًا، وكذلك الحال بشأن التزاوج بينهما. وحتى في المدن التي عاشوا فيها، كان السنة والشيعة يسكنون أحياء منفصلة عن بعضها الآخر، كما كانت الحياة التي يعيشونها بعيدًا بعضها عن بعض. وكان الشيعة الملتزمون دينيًا يرون في الحكومة القائمة، أي حكومة السلطان العثماني ذات الإسلام السُني، أنها في جوهرها اغتصاب للحكم، وأنها لم تكن تملك حتى الأهلية لتطبيق أحكام الإسلام. ولذلك، كان الشيعة غرباء عن هذه الحكومة، ولم يهتم إلا قلة منهم بالعمل فيها أو بالتعلم في مدارسها»[272].

ما سهّل «التجنب» أو «التجاهل» المتبادل بين الدولة العثمانية والشيعة العراقيين هو الطبيعة «الرعوية» للدولة العثمانية عمومًا، ولا سيما في تجربتها العراقية؛ حيث استندت علاقة الحاكم بالمحكوم إلى مفهوم الناس من حيث هم رعية أو أتباع، مهمتهم الطاعة غير المشروطة، والسلطان بوصفه حاكمًا مطلقًا يستند إلى الحق الإلهي في الحكم. وقد ساهم هذا الطابع القروسطي غير الحداثوي للسلطة، بافتراضاته الدينية المعلنة (سنية الدولة ووظيفتها بتمثيل الإسلام السني وحمايته)، وباعتماده على علاقات إنتاج ريعية ما قبل العصر الصناعي (الاقتصاد الزراعي التقليدي)، تشجع بطبيعتها الفصل بين المنتجين والمستهلكين، ساهمت هذه العوامل كلها في تحوّل

الطهرانية الشيعية بخصوص علاقتها بالدولة إلى سلوك فعلي بين الشيعة العراقيين. وساعد هذا الأمر في ترسيخ الرؤية الطهرانية أكثر بين الشيعة.

لكن وصول الأفكار القومية/الوطنية بدأ بعد تولّي جماعة الاتحاد والترقي زمام السلطة في الأستانة وتبنيها خطابًا قوميًا تركيًا مع تأكيدها نزعة إصلاحية حداثوية، ما ساهم في وضع المنظومة الطهرانية للتشيّع العراقي أمام تحدٍ غير مسبوق، عندما أخذت هذه الأفكار، بنسختها العربية والعراقية، تجد طريقها بين نخب شيعية مؤثّرة ومحافظة وقريبة مؤسساتيًا من المرجعية الدينية الشيعية. كانت هذه الأفكار الحداثوية الطابع تنتمي تقليديًا إلى «المخالف» و«المدنّس»، حتى قبل السيطرة البريطانية على العراق وتحوّل «الدولة الوطنية» إلى مشروع شامل في العراق. يتناول محسن أبو طبيخ، أحد شيوخ الفرات الأوسط وكبار ملاكي الأراضي فيه، تأثير الدعوة القومية العربية بين طبقة الملاكين التي ينتمي إليها قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، فهو يشير إلى أنّه بعد وصول أخبار انتشار هذه الدعوة في سورية ومصر والأستانة، وبين الضباط العرب في الجيش العثماني «نشطنا إلى العمل لواجب العرب عامة والعراق خاصة»، وعندما «طالب السوريون باللامركزية، زاد نشاطنا في العمل، وتملكت هذه الفكرة مشاعرنا وعقولنا، حيث لم تجد فكرة أخرى مجالًا لها، وقدح أمام أبصارنا بريق الأمل. وبقينا نستطلع أمرها، ونستنشق أريجها بشوق زائد، لنقف على حقيقة سيرها، كي نتحرك على منهاجها، ونتبع أثرها بالعمل، ولكن ذلك لم يكن ممكنًا في ذلك الوقت العصيب، لعدم وجود الوسائط السريعة الميسورة اليوم»[273]. خفّت صعوبة الحصول على المعلومات كثيرًا، بحسب أبي طبيخ، عندما عيّن العثمانيون في عام 1911 ناجي السويدي، الشخصية السُنيَة المعروفة ورئيس الوزراء لاحقًا، قائمَمقام قضاء النجف؛ يقول: «قصدنا النجف للاجتماع بالسويدي للتباحث معه في ما حدثنا فيه أنفسنا من العمل لواجب العرب والبلاد، ولما فاتحناه في الأمر وجدنا أن ما انغرس في نفوسنا هو نفسه انغرس في نفسه، وقد زودنا بما عنده من المعلومات القيمة وأشار علينا بالاتصال بأهل بغداد والتريث بالعمل والكتمان حتى تصل إلينا حقيقة الدعوة وإلى أين انتهت. ولقد أبان لنا عن سبب التكتم ريثما نقف على الحقيقة، وهو أن الحكومة قد تنبهت للأمر، وأخذت تطارد هذه الدعوة وتعمل على إماتتها وهي في المهد قبل أن يستفحل أمرها، ويعظم خطرها على الدولة فلا تقوى بعدئذٍ على كفاحها»[274].

في كلمات أبي طبيخ ثمة نبرة توحي بتمسك شديد وخوف هائل على فكرة وليدة، لكن أفقها عملاق، وطابعها إنقاذي. مشاعر الحرص على هذه الفكرة والرغبة في التضحية من أجلها تنمو

وتصبح الحقيقة الكبرى التي ينتظرها هو ورفاقه، على الرغم من قمع السلطة التي تسعى لمحاصرتها. وهي لا تختلف، في عمقها الإيماني وشدتها العاطفية، عن مشاعر الإنقاذ الديني والإنساني التي ميزت معتنقي الدعوة الإسلامية في سنواتها السرية الأولى في مكة، حيث الاضطهادات القريشية التي كانت تستهدف إنهاءها، قبل أن تكبر وتصبح خطرًا على المنظومة المهيمنة القائمة.

إذا كان سبيل أبي طبيخ ورفاقه للاستهداء بخيط الحقيقة الأول من خلال مسؤول عثماني سُني، لا يشترك أبو طبيخ معه إلا في التعاطف مع هذه الفكرة الوليدة التي تذكّر الاثنين بأصولهما العربية وتقترح عليهما انتماءً عراقيًا مقبلًا لم يكن قد تبلور واضحًا بعد، فإنّ امتداد هذا الخيط سيقود أبا طبيخ ومن معه إلى أشخاص ووقائع تقع كلها خارج المنظومة الطهرانية التي نشأ فيها الرجل وأصحابه. سيقودهم هذا الامتداد إلى مسؤول عثماني آخر ووزير عراقي لاحق، يجعل أفق الحقيقة أشد اتساعًا أمامهم، يقول: «في الوقت نفسه كانت ترد علينا أخبار سارة من البصرة، وأنباء ملؤها آمال غضة وأمان جميلة يفيد مضمونها أن السيد طالب النقيب يشتغل بالقضية العربية، وأنه رجل قوي القلب حديدي الإرادة غير هيّاب ولا وَجِل، فقلنا إن القضية العربية في حاجة إلى أمثال السيد النقيب. ولما اجتمعنا به قررنا مراجعته، وفي الوقت نفسه، بلغه عنا ما بلغنا عنه، فسبقنا بالمراجعة ليقف على الحقيقة التي انطوت عليها ضمائرنا ويعرف رأينا. وبعد أن توثقنا من رسوله أنبأناه لمبدئنا الذي وطّنا النفس على التضحية من دونه والظفر بمجد النصر، وأوقفناه على كل شيء. ثم اتصلت المخابرة بيننا وبين السيد طالب بعد ذلك على أساس توسيع الدعوة وتوحيد كلمة العشائر والسعي لإزالة النزاع والتشاجر بينها»[275].

على المستوى الخطابي، يستبطن تحوّل الفكرة المثيرة - حتى وإن تكن غير مكتملة الملامح حينها - إلى دعوة سرية يُراد لها أن تُنظم وعي الناس وتعيد تشكيل صلاتهم بعضهم ببعض، طابعًا رساليًا وإنقاذيًا، في استعارة واضحة من البنية الدينية للإيمان، لكن لأغراض غير دينية، حيث إغراء المعنى الرسالي الجديد لتشكيل هوية جمعية خارج هيمنة الرؤية الطهرانية على المعنى الشيعي. ما يجري هنا مهم دلاليًا، فالتشيّع، بمعناه الطهراني المعتاد، لم يستطع أن يمنع «المؤمنين» الجدد بالقضية العربية من العثور على مصادر إلهام وإيمان في مساحات أخرى غير تلك التي تنتج المعنى في السياق الشيعي. ليست مراكز المعنى الجديدة في النجف أو كربلاء أو جبل عامل، بل في بيروت ودمشق والبصرة: «حينما وصلت إلينا أنباء الدعوة للقضية العربية وقادتها من المفكرين

الأحرار في سوريا ولبنان، أجريت [...] عدة اجتماعات بين رجال الفرات الأوسط ومشايخه، أذكر منهم السيد علوان الياسري والحاج عبد الواحد سكر وعمومته الشيخ مبدر الفرعون والشيخ مزهر الفرعون وعبد الكاظم السكر شقيق الشيخ عبد الواحد، وقد تداولنا في الأمر وتفحصناه من كل نواحيه وما يمكن أن يكون دورنا فيه»[276].

ما يرويه أبو طبيخ، هنا، هو قصة مألوفة في سياقات مختلفة، جوهرها هو الطابع الطبقي للوعي بالقومية، أو الدولة الوطنية. وعمومًا، كانت الطبقة الوسطى، في السياقات الأوروبية، حيث نشأ مفهوم الدولة الوطنية الحديثة، هي حاملة الوعي القومي/الوطني والمروّجة له. أما في سياقات ما يُعرف بدول العالم الثالث التي «استوردت» هذا المفهوم أو أجبرت على استيراده بفعل التجربة الكولونيالية الغربية، تقوم الطبقة البرجوازية المحلية التي ينتمي إليها أبو طبيخ ورفاقه في السياق العراقي، بدور الحامل والمروّج للفكرة القومية/الوطنية. من الملاحظ، مثلًا، كان أبو طبيخ يتواصل مع أناس يختلف معهم مذهبيًا (ناجي السويدي، وطالب النقيب)، لكنهم ينتمون إلى الطبقة البرجوازية المحلية التي ينتمي هو إليها. يشي هنا الوعي القومي/الوطني، وفي لحظة طبقية عابرة الإيمان الديني والمذهبي، بالطابع غير المتجانس للمذهب الديني بوصفه تشكيلًا اجتماعيًا وهوية جامعة. وبمعنى آخر، يكتسب المذهب الديني تناسقه المفترض على المستوى الهوياتي من خلال الرؤية النصية التي يقدمها إلى الإيمان، أي من خلال نصوصه الدينية التي تنظم الحياة وتعكس فهمًا معيَّنا للكون. لكن هذه وحدها ليست كافية لصنع انسجام هوياتي واجتماعي بين المؤمنين بهذه النصوص (على فرض إيمانهم جميعًا بها وبالدرجة نفسها، وهو أمر مستحيل عمليًا)، فالفوارق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية بين هؤلاء المؤمنين تمنع تحوّلهم إلى كتلة اجتماعية وثقافية منسجمة، كما يفترض الخطاب الديني للمذهب الذي يبرز مثل هذا الانسجام المفترض ويؤكده.

يحاجج فالح عبد الجبار بأنّ المذاهب الدينية، من حيث هي مجاميع اجتماعية، تقوم على التنوّع على أساس محددات غير دينية، فبالنسبة إليه «لا يشكل الشيعة أو السنة كيانًا ثقافيًا/اجتماعيًا سياسيًا متجانسًا وصوانيًا يتمتع بهوية موحَّدة ويتشرب بوحدة المصالح والهدف، بل هم بالأحرى مجموعات متناثرة، بل متباينة، تتكيف مع الواقع المتغير وتستجيب له وتتناصر أفكارًا أيديولوجية متباينة - لم تكن الإسلامية أو الطائفية سوى واحدة منها، أي واحدة من بين الخطابات الثقافية والسياسية»[277]. وبناءً عليه، فإنّ القومية/الوطنية التي يتوحد عبرها أناس مختلفون مذهبيًا ودينيًا كالسويدي والنقيب وأبي طبيخ، فضلًا عن القوميين العرب المسيحيين في لبنان وسورية الذين

تحوّلوا مصادر إلهام لنظرائهم الأيديولوجيين من المسلمين العراقيين، هي خطاب آخر موازٍ ومخالف للخطاب الديني الشيعي أو السُنّي، ويضيف المزيد للتعقيد والتداخل الهوياتي ضمن المجموعتين في السياق العراقي.

ليس صعبًا اكتشاف أنّ الخطاب القومي/الوطني يناقض الخطاب الديني عمومًا، والشيعي الطهراني خصوصًا، فمصدر القيم ضمن الأول هو ليس السماء، ولا ممثليها الأرضيين، ولا يسعى إلى دولة الإمامة الكاملة أخلاقيًا ومعرفيًا، بل هي التجربة المكانية والأفكار البشرية عند التقائها جميعًا في زمن محدد. في سياق هذا الخطاب، تكون الطهرانية، بالمعنى الشيعي، غائبة تمامًا؛ فالفكرة نفسها (القومية/الوطنية) جاءت ممّن تعدّهم الرؤية الطهرانية «أهل الكتاب» الذين يعدّهم معظم الفقهاء الشيعة «نجسين»، ولا يمكن أن «يتطهروا» إلا بالتحول إلى الإسلام، فضلًا عن أنّ حامليها المحليين (أي القومية/الوطنية) هم من «المخالفين» السُنّة.

الاختلاف الآخر المهم هنا هو المكان، فما تقترحه الدولة الوطنية، تجسيدًا عمليًا للفكرة القومية/الوطنية، هو جعل العلاقة بالمكان مصدرًا للأفكار والحقوق والانتماء، وليس العلاقة بنصوص دينية، إيمانًا أو رفضًا، كما هي الحال في المنظومة الطهرانية. إنّ ما نشهده هنا، عبر تجربة أبي طبيخ ورفاقه، هو التشكّل البطيء للوطنية العراقية من خلال ربط الأفراد بالمكان الأوسع «العراق» الذي يتجاوز محليتهم المباشرة.

إذا كان القرن الرابع الهجري هو الفترة التأسيسية التي أُسّست فيها الرؤية العقائدية الطهرانية للتشيّع، فإنّ العقد الثاني من القرن العشرين، يمثّل الفترة التأسيسية للوطنية العراقية. وإذا كانت بغداد القرن الرابع الهجري هي المكان الذي شهد الولادة العقائدية للتشيّع بشكله النصي المتعارف عليه اليوم، فإنّ بغداد العقد الثاني من القرن العشرين هي التي شهدت، كذلك، ولادة الوطنية العراقية.

سادسًا: بغداد والخروج من المنظومة الطهرانية

كانت نصيحة ناجي السويدي لمحسن أبي طبيخ الاتصال بـ «أهل بغداد» للتنسيق معهم في نشر «الدعوة» الجديدة في عام 1911. بعد ذلك التأريخ بثمانية أعوام، ستبدأ في بغداد صيرورة

مهمة لتشكيل حس الوطنية العراقية بين أهلها من السُنّة والشيعة، وهي صيرورة أخذت المشاركين فيها إلى أبعد من سُنّيتهم وشيعيتهم المتأصلتين في نصوص وتقاليد دينية، نحو هوية جديدة تقلل الحواجز التي تفصلهم وتُعيد تشكيل العلاقة بينهم على أساس منح قيمة مركزية للمكان الأوسع «العراق» الذي يعيشون فيه. تذكر مصادر تاريخية كثيرة، اختصت بتاريخ العراق في هذه الحقبة أنّ عامي 1919 و1920 كانا أساسيين في تشكيل مفهوم الوطنية العراقية، وأنّ بغداد قامت بدور محوري في هذا التشكيل، بتنسيق مع مدن عراقية أخرى، خصوصًا في الفرات الأوسط الشيعي بهويته الدينية. احتوت قصة هذا التشكيل على أحداث كثيرة، ليس هنا مكان الخوض فيها. غير أن ثمة مشهدًا يستحق التوقف عنده بشيء من التفصيل، وهو ما صار يُعرف في التأريخ العراقي باسم «المولد-التعزية» الذي فكّرت فيه إحدى الحركات السياسية العراقية في إطار سعيها لتشكيل حس بالهوية الوطنية العراقية وتعميقه في خلال الأشهر الحرجة التي سبقت اندلاع ثورة العشرين، تلك الأشهر التي تميّزت بصراع سياسي بريطاني - عراقي حاد على مستقبل البلد. كانت الرغبة البريطانية تتمثل بإدارة العراق مباشرة على هيئة احتلال عسكري، بينما كانت رغبة من كانوا يُعرفون حينها بـ «الوطنيين العراقيين» تتمثل باستقلال البلد بحكومة عراقية رئيسها أحد أبناء الحسين بن علي، شريف مكة. في إطار تحشيد الناس في بغداد ضد الرغبة البريطانية، شعر «الوطنيون العراقيون» بأهمية إزالة الحواجز النفسية بين شيعة بغداد وسُنّتها، ودفعهم إلى التوحّد على هدف الاستقلال، يقول عبد الرزاق الحسني: «ارتأى أعضاء جمعية حرس الاستقلال' إقامة مواليد نبوية أسبوعية في أهم مساجد المسلمين في بغداد والأعظمية والكاظمية، من غير تفريق بين المساجد الشيعية' والمساجد السُنّية'، حيث تتلى المنقبة النبوية الشريفة، وتختم بطرف من جهاد سيد شباب أهل الجنة الحسين بن علي، عليهما السلام، ثم يعرج الخطباء على قضية البلاد السياسية بقدر ما تسمح به الظروف فيوفضون [كذا] الناس ويلهبون مشاعرهم ويرهفون إحساسهم. وكان أبرزها حفلات الحيدرخانة»[278]. في سرده الأكثر تفصيلًا لهذه الحفلات، ينتبه علي الوردي إلى طبيعتها غير المسبوقة فيقول: «كانت هذه الحفلات العجيبة تقام في مساجد السنّة والشيعة على التعاقب، الأمر الذي لم تشهد له بغداد مثيلًا من قبل»[279]. يشير الحسني إلى أنّ التوظيف السياسي لهذه الحفلات هو السبب الرئيس وراء شعبيتها وتحوّلها إلى ضمير سياسي ناطق يمثّل آمال تلك اللحظة العراقية المهمة، يقول: «كان يحضر هذه الحفلات (أو المواليد) الصفوة البارزة من العلماء والوطنيين إلى سواد المشعب المتحمس. كما كان الشعراء والخطباء يتبارون فيما يكتبونه من نظم

ونثر لإلهاب الحماس في النفوس، وقد أقيمت حفلة المولود الأول في آخر ليلة من شهر شعبان 1338، فكان الإقبال عليها قليلًا لعدم تنبّه الناس إلى الغاية من إقامتها، ولكن سرعان ما تبدّل الوضع، فأصبحت المواليد حفلات سياسية هامة تحسب لها السلطة ألف حساب»[280]. لكن الوردي يعطي وصفًا مختلفًا وأكثر تفصيلًا للحفلة الأولى؛ إذ يبدأ بذكر نص الدعوة التي وُجّهت لحضورها في ثاني يوم شهر رمضان في عام 1920، الذي صادف يوم 20 أيار/مايو، ويضيف: «إن أهالي محلة الميدان يتقدمون إلى حضرتكم بالدعوة للحضور في الحفلة التي يقيمونها ليلة الجمعة القادمة في جامع الميدان للتبرّك بتلاوة منقبة المولد النبوي الكريم مشفوعة بذكرى مقتل سيدنا الحسين عليه السلام»[281]. يبدو أنّ الطابع السياسي للحفلة كان واضحًا منذ البداية، وأنّ الحضور كان كبيرًا، على عكس ما ذهب إليه الحسني، يضيف الوردي: «كانت حفلة جامع الميدان ناجحة إلى حد كبير، فقد اكتظت ساحة الجامع على سعتها بالناس حتى قُدر عددهم بنحو عشرة آلاف وتوالى الخطباء والشعراء على المنبر، فذكروا جهاد النبي ومقتل الحسين، ودعوا إلى وجوب الاتحاد بين المسلمين. فقوطعت خطبهم وقصائدهم بالهتاف والتصفيق الشديد»[282].

بغض النظر عن الاختلاف في التفصيلات التأريخية بين الحسني والوردي للحفلة الأولى، ثمة دلالات مهمة عراقية تبرز من حقيقة حصول هذه الحفلات، وشعبيتها الواسعة، سواء مبكرًا أم تاليًا. جزء من أهمية هذه الحفلات أنّها ساهمت في إخراج السُنّة والشيعة من عزلتهم الجغرافية والنفسية في بغداد بعضهم عن بعضهم الآخر؛ إذ كانت المدينة، بوصفها جزءًا من التركة العثمانية، منقسمة جغرافيًا على أسس مذهبية ودينية، ولم يكن هناك تواصل أو تفاعل حقيقي أو واسع بين سكانها من السُنّة والشيعة. الدلالة الأخرى هي ذلك التكييف الإبداعي لثيمات وطقوس دينية، وظيفتها المعتادة، على الجانب الشيعي، كانت تأكيد الرسالة الطهرانية للتشيّع التي تقوم على الانفصال عن الآخر «المدنّس»، فيما أصبحت الآن تخدم وظيفة جديدة مختلفة تتعلق بمد الجسور مع هذا الآخر، «المخالف»، بحسب النص الطهراني، وذلك في خضم تشكيل الصلة الوطنية الجديدة. إنّه الجمهور نفسه الذي ينتمي للغالبية «المعادية» التي كانت تخذل الأئمة أو تقف ضدهم، في السردية الطهرانية. والآن، أصبح جمهورًا صديقًا وحليفًا يقف مع «الأقلية» ويشاركها لحظاتها ويحتفي بها ومعها.

في سياق تلك الفترة التأسيسية أيضًا، كانت ثمة مظاهر أخرى تشير إلى تراجع التفسير الطهراني للآخر، والتعامل معه على أنّه شريك في المكان والزمان والحدث. في إطار تناوله

التقارب السُنّي - الشيعي الذي يشير الوردي إلى أنّ «العراق لم يعرف له مثيلًا»، يصف بعض مشاهد هذا التقارب، فيقول: «استفحل التقارب الطائفي في النصف الثاني في شهر رمضان بشكل لم يشهد العراق له مثيلًا من قبل. وقد اتضح ذلك بوجه عام عند مجيء وفد الكاظمية لحضور حفلات بغداد؛ إذ كان الوفد يأتي إلى بغداد بعربات الترامواي وعلى رأسه السيد محمد الصدر، فإذا قاربت العربات أول الدور من بغداد خرج لاستقبالها أهالي الجعيفر والسوامرة والتكارتة وغيرهم، وهم يحملون الشموع ويهلّلون ويكبرون. وإذا وصلت العربات إلى المحطة كان في استقبالها جمهور غفير من أهل بغداد، وفي مقدمتهم أحمد الشيخ داود أو غيره من علماء السُنّة، فيتعانق الشيخ والسيد عناقًا أخويًا كرمز للتآخي بين الطائفتين»[283]. وبحسب الوردي، كان هذا المشهد يتكرر عندما تزور شخصيات سُنّية مناطق شيعية: «ويحدث مثل هذا حين كان يذهب وفد الأعظمية إلى الكاظمية، أو يذهب وفد الكاظمية إلى الأعظمية»[284].

سابعًا: الاستيعاب الطهراني للوطنية العراقية

على الصعيد النظري، ليس صعبًا إدراك أنّ «الوطنية» تتناقض مع «الطهرانية»، فالأولى تقوم على الاختلاط والتنوّع وهيمنة الأرضي والبشري، في حين تقوم الثانية على الفصل والخصوصية وسيادة السماوي والديني. لكن عمليًا، في سياق التجربة العراقية، كما في معظم دول الشرق الأوسط الإسلامي، لم يكن الفصل بين الاثنتين واضحًا، لأسباب عدة، أهمها، بخلاف التجربة الأوروبية في صنع الوطنية، كان الوعي العام المهيمن السابق لبروز الوطنية دينيًا إسلاميًا. بناءً عليه، اكتسى كثير من المعاني الوطنية الجديدة دلالات دينية قديمة ومألوفة عبر صيرورة تكييف طويلة.

عمومًا، كان تكييف الإسلام السُنّي مع الوطنية ودولتها أسهل كثيرًا من تكييف الإسلام الشيعي معهما. شيعيًا، وفي السياق العراقي موضوع النقاش هنا، لم تكن المؤسسة الدينية في وارد الوقوف ضد النزوع الوطني الصاعد، ولا أن تعزل نفسها عن التطورات السريعة والكبيرة التي كان يمر بها البلد، خصوصًا أنّ الجمهور الشيعي المحافظ عمومًا، كان يستشيرها أو يطلب منها غطاءً دينيًا لسلوكه السياسي، بينما كان الزعماء السياسيون لهذا الجمهور في بغداد وقتها (جعفر أبو التمن ومحمد مهدي البصير ومحمد باقر الشبيبي ومحمد الصدر) رجال دين أو معممين أصلًا، ومن

هنا، كانوا مهتمين بوجود الغطاء الديني المرجعي لتحرّكهم السياسي. وهكذا، كان، في خلال عامي 1919 و1920، المهمين سياسيًا في العراق هي المؤسسة الدينية الشيعية الحاضرة في الأحداث حضورًا فاعلًا. ما يهمنا، هنا، بعيدًا عن تناول تفصيلات هذا الحضور، هو الإطار المعرفي الذي تناولت عبره المؤسسة المرجعية الشيعية الأحداث الوطنية العراقية. ثمة نصوص عدة على شكل فتاوى وإرشادات ورسائل صدرت في هذين العامين من الزعماء المرجعيين الأعلى مرتبة دينية في العراق (محمد تقي الحائري الشيرازي وشيخ الشريعة الأصفهاني ومهدي الخالصي وغيرهم) تعاملت مع هذه الأحداث. ويظهر في هذه النصوص قدرٌ من المزاوجة بين «الحداثة الوطنية» و«الطهرانية الشيعية». من المفيد هنا الاستشهاد بالرسالة التي بعثها المرجع الديني، محمد تقي الحائري الشيرازي في الأسبوع الثاني من رمضان 1920، إلى شخصيات اجتماعية وعشائرية واقتصادية وسياسية بارزة في البلد يؤيد فيها جهد «الوطنيين» ضد الإنكليز، يقول:

«إلى إخواننا العراقيين

السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته

أمّا بعد، فإنّ إخوانكم في بغداد والكاظمية والنجف وكربلاء وغيرها من أنحاء العراق، قد اتفقوا على الاجتماع فيما بينهم والقيام بمظاهرات سلمية، وقد قامت جماعة كبيرة بتلك المظاهرات مع المحافظة على الأمن، طالبين حقوقهم المشروعة المنتجة لاستقلال العراق إن شاء الله بحكومة إسلامية، وذلك بأن يرسل كل قطر وناحية إلى عاصمة العراق بغداد وفدًا للمطالبة بحقه، متفقًا مع الذين يتوجهون من أنحاء العراق عن قريب إلى بغداد.

الواجب عليكم، بل على جميع المسلمين، الاتفاق مع إخوانكم في هذا المبدأ الشريف. وإياكم والإخلال بالأمن والتخالف والتشاجر بعضكم مع البعض. إنّ ذلك مضر بمقاصدكم، ومضيع لحقوقكم التي صار الآن أوان حصولها بأيديكم. أوصيكم بالمحافظة على جميع الملل والنحل التي في بلادكم في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم ولا تنالوا أحدًا منهم بسوء أبدًا. وفقكم الله جميعًا لما يرضيه والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[285].

تظهر في لغة هذه الرسالة الوقائع الجديدة التي جاء بها مفهوم الوطنية، بدءًا من استعمال كلمتي «العراق» و«العراقيين»[286]، مرورًا بـ «المظاهرات» و«الحقوق المشروعة» المفضية إلى

«الاستقلال»، وانتهاءً بالإشارة إلى بغداد «عاصمة» العراق. يأتي جميع هذه المفردات من قاموس الحداثة الوطني الذي أخذت مفاهيمه تترسخ تدريجًا في البلد في تلك الحقبة، على مستوى الخطاب على الأقل. توحي رسالة الشيرازي بقبول هذه المفردات والمعاني التي تنطوي عليها، والتي تستبطن مفاهيمَ حداثوية، كالشعب والدولة الحديثة والوطن والاستقلال. وهي عمومًا، في سياق الرسالة، تكشف عن افتراضٍ ما أو قبول ضمني بمساواة الناس بوصفهم عراقيين، أو عدّ «العراقية» أساسًا للحقوق والمطالبات والتنظيم. وتدل حقيقة قبول الشيرازي بتوجيه الرسالة وتقديم النصح على أنّه لا يجد حرجًا في الخوض في هذه القضايا السياسية المرتبطة بنيويًا بمفاهيم الوطنية الحديثة، ولا تقع مباشرةً ضمن الإطار المعرفي والنفسي للطهرانية الشيعية بخصوص السياسة والدولة[287].

قد يكون الأهم بين الإقرارات الحداثوية الضمنية في رسالة الشيرازي، وفي معظم النصوص المرجعية التي صدرت في تلك المرحلة في إطار مخاطبة الناس وتقديم النصح السياسي - الديني إليهم، هو القبول المضمر بالناس فاعلين سياسيين وصانعي أحداث؛ أي بوصفهم قوة مؤثرة وفاعلة اجتماعيًا وسياسيًا تتصدّر المشهد بفضل قوتها المتأتية من كونها مجموعًا منظمًا، وليس أفرادًا متناثرين. فالسبب الرئيس لإصدار الشيرازي رسالته هو «المظاهرات» التي قام بها الناس العاديون الذين كانوا يحضرون «المولد-التعزية» ويستقبلون بحرارة الوفود الشيعية والسُنية القادمة إلى مناطقهم. هذه «المظاهرات» هي التي صنعت الحدث. وفي التاريخ الشيعي عمومًا، عادةً ما يكون الفاعلون، من موقع قيادي في الغالب، هم النخب، وهي إمّا نخب علوية - إمامية وإمّا مرجعية - دينية، وإمّا نخب سياسية - حاكمة (البويهيون والحمدانيون والصفويون وغيرهم).

لكن على الجانب الآخر، يظهر البعد الطهراني في الرسالة الذي يحاول أن يحتوي هذا المجموع طهرانيًا، بتأكيداته التمايزات المألوفة الصريحة والضمنية، في المدونة الطهرانية؛ فأولًا ترد الإشارة إلى «حكومة إسلامية» على أساس أنّ الحكومة غير المتأسسة دينيًا أو غير الإسلامية تنتمي إلى «المدنس». وبقيت هذه الإشارة مبهمة، ولم تتطور إلى فعل سياسي ملموس، أو تتحول مطالبة مرجعية صريحة في حينها. لكن، تكمن أهمية هذه الإشارة في أنّها تمنح غطاءً دينيًا طهرانيًا للطرفين، الشيرازي ومتلقي رسالته، للخوض في شأن سياسي دنيوي؛ أي إنّها تُشرعِن هذا الشأن وتزيل السلبي في دنيويته لتجعله ينتمي إلى الطهراني، ولو خطابيًا، وليس بالضرورة واقعيًا. ثم الإشارة إلى «جميع المسلمين» التي تشمل في التصنيف الطهراني، الشيعة والسُنّة، بمقتضى أنّ

الشيعة وحدهم هم المؤمنون، ومن هنا ربما التمييز المحتمل الذي في الرسالة بين المخاطبين «عليكم» (وهم جميعًا شخصيات شيعية) ودعوتهم للتنسيق مع شركائهم السُنّة «إخوانكم». وتبرز في الرسالة أيضًا أفضلية المسلمين على من سواهم من أهل الملل والنحل، ما يقوّض مفهوم التساوي كعراقيين ضمن العراق الذي تفترضه الرسالة بلدًا يضم الجميع، خصوصًا في الإشارة إلى هؤلاء بوصفهم وجودًا بشريًا «طارئًا» في البلد وليس انتماء هوياتيًا له «جميع الملل والنحل التي في بلادكم». فضلًا عن ذلك، تعرض الرسالة مفهومًا تقليديًا طهرانيًا، سُنّيًا وشيعيًا على السواء، لمعنى الحقوق وحمايتها؛ إذ تتلخص الحقوق الجديرة بالحماية في «النفوس والأموال والأعراض» فحسب، بينما تضيف الحداثة الوطنية حقوقًا أخرى مثل امتلاك هوية وطنية وثقافية ومزاولة العمل السياسي، حتى إن كانت هذه الرسالة تفترض هذه الحقوق للمسلمين، وإن بشكل مقيّد، كما في الإشارة إلى الحكومة الإسلامية. ثم يأتي التقييد الأخير في خاتمة الرسالة التقليدية، ذات الافتراض الطهراني أيضًا، حيث الدعوة لمتلقي الرسالة بأن يوفقهم «الله جميعًا لما يرضيه». ورضا الله، في المنظومة الطهرانية الشيعية، يكمن في اتباع في الرؤية التي تقترحها هذه المنظومة لشكل الحياة البشرية.

لكن التكيّف الأهم مع الوطنية العراقية والدخول على نحو جدّي في تجربتها، بإيجابياتها وسلبياتها وتحدياتها كلها، جرى بعيدًا من افتراضات الصواب المطلق والانعزال عن «المدنس» و«الدنيوي» في المدوّنة الطهرانية الشيعية أو المحاولات الخطابية في تكييف «المدنس» مع «الطهراني»، وجاء عبر إرادة شعبية واسعة في الأوساط الشيعية، تولّدت في الواقع وعبره، وليس من خلال النصوص أو الحسابات الطهرانية.

يذكر إسحق نقّاش، وهو يتحدث عن هجرة عدد كبير من الشيعة من الوسط والجنوب إلى بغداد على امتداد عقود العهد الملكي لتبلغ نسبة الشيعة في بغداد أكثر من 50 في المئة في نهاية العهد الملكي بعد أن كانت نسبتهم قبل الحرب العالمية الأولى في حدود 20 في المئة، «أن الحياة في العاصمة غيَّرت النظرة السياسية والدينية للكثير من الشيعة. فلقد تحوّل عدد كبير من المهاجرين إلى لباس المدينة وأبدوا ميلًا متزايدًا إلى تسوية نزاعاتهم في محاكم الدولة المدنية وأخذوا يسجلون في صفوف (محو الأمية). وتآكلت الهوية الدينية للمهاجرين في بغداد، حيث كانت الحياة الدينية الشيعية أقل حدّة منها في جنوب العراق. وحمل اتساع التعليم بين المهاجرين الشيعة واحتكاكهم بفئات السكان الأخرى، كثيرين على مراجعة ممارساتهم الدينية الشيعية والنظر إليها في سياق أوسع، حيث تكون صلاحيتها السابقة أقل وضوحًا. كما أن صعود الشيوعية في العراق أضعف الهوية

الدينية للمهاجرين الشيعة وصلاتهم بالمجتهدين في النجف وكربلاء بعد الاهتمام الكبير الذي أولاه الحزب الشيوعي العراقي بالتثقيف الأيديولوجي للمهاجرين إبان الأربعينات والخمسينات»[288].

النقطة المهمة التي يثيرها نقّاش، هنا، هي ما وصف بأنه مغادرة الشيعة قيمًا أساسية في المنظومة الطهرانية؛ إذ حرّكتهم الدوافع البشرية المشروعة نحو واقع أفضل لهم ولعوائلهم، وهي الدوافع نفسها التي تحرّك الناس في كل زمان ومكان، فالهجرات الشيعية الكبرى من الريف إلى المدن، وعلى الأخص إلى بغداد والانضواء في تجربة المدينة بتنوّعها الإنساني والهوياتي، بالاستفادة من فرصها المؤسساتية، وبتفاعل «الطاهر» و«المدنّس»، مكّنت التشيّع العراقي، في آخر المطاف، من تشكيل هويته المدنية التي استطاع عبرها كثير من الشيعة العراقيين أن يتركوا بصمتهم الإبداعية على وجه الحياة في هذا البلد.

خاتمة

لم تفِ الدولة الوطنية «المستوردة» بكامل الوعد الذي حملته لجهة المساواة والمواطنة الكاملة ومعنى الوطنية، غير أنّها استطاعت، من خلال إدخالها أدوات الحداثة ومنافعها (مؤسسات تعليمية وقضائية واجتماعية وخدمات عامة وفرص اقتصادية وقيم عامة جمعية وغير ذلك)، أن تضع الشيعة العراقيين أمام تحدٍ مفيد وخلّاق، تمثّل بوضع تجربة الواقع «المدنّسة» بإزاء النصوص النظرية «الطاهرة»، ودفع الشيعة العراقيين إلى إيجاد توليفة ما، بين الاثنين، تلغي التناقض أو التضاد الأخلاقي والمعرفي بينهما. وهكذا، عاش الشيعة العراقيون على امتداد قصة الدولة الوطنية في القرن العشرين أنماطًا كثيرة وإبداعية من التفاوض والتكييف الضمني بين «الطاهر» و«المدنّس» لمصلحة تجربة واقع منوّعة تنتصر للحياة الإنسانية الحديثة وتبتعد من صرامة الثنائيات الأخلاقية والتصنيفات المانوية المريحة والسهلة نظريًا، والمستحيلة التطبيق عمليًا في إطار الدولة الوطنية.

المراجع

1- العربية

إبراهيم، فؤاد. الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي. بيروت: دار المرتضى، 2012.

ابن أبي زينب النعماني، محمد بن إبراهيم . الغيبة. تحقيق فارس حسون كريم. بيروت: دار الجوادين، 2011.

أبو طبيخ، محسن. مذكرات السيّد محسن أبو طبيخ (1910-1960): خمسون عامًا من تأريخ العراق السياسي الحديث. تحقيق جميل محسن أبو طبيخ. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001.

الحسني، سليم. دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار. قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2004.

الحسني، عبد الرزاق. الثورة العراقية الكبرى. صيدا: دار العرفان، 1965.

الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريا (المحقق). معارج الاصول. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، 1983.

الرفاعي، عبد الجبار. مبادئ الفلسفة الإسلامية. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي. الشافي في الإمامة. تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب. طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، 1986

الصدر، محمد باقر. المعالم الجديدة للأصول: غاية الفكر. تحقيق لجنة التحقيق للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر. قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 2000.

الصدر، موسى. «تصدير»، في: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية: منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198). ترجمة نصير مرّوة وحسن قبيسي. بيروت: عويدات للطباعة والنشر، 1998.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين (الشيخ). الاعتقادات في دين الإمامية. تحقيق عصام عبد السيد. بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، 1994.

عبد الجبار، فالح. تمام الدين وإكمال النعمة. تحقيق الشيخ حسين الأعلمي. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمنشورات، 1991.

______. العمامة والأفندي: سوسيولجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني. ترجمة أمجد حسين. بيروت؛ بغداد: منشورات الجمل، 2011.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق. الأصول من الكافي. ط 3. تحقيق علي أكبر غفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية، 1968.

مطهري، مرتضى. شرح المنظومة. ترجمة السيد عمار أبو رغيف. بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق، 2009.

نقاش، إسحق. شيعة العراق. ترجمة عبد الإله النعيمي. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1996.

الوردي، علي. لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. بغداد: مطبعة الرشاد، 1971.

هالم، هاينز. الشيعة. ترجمة محمود كبيبو. بغداد: بيت الوراق للنشر المحدودة، 2011.

2- الأجنبية

Batatu, Hanna. The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq’s Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Baʻthists, and Free Officers. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1978.

الفصل السادس

عقل الدولة وعقل الحوزة: أي علاقة؟

بحث في الهُوية والمواطنة في العراق المعاصر ...... علي الصالح مُولى

مقدمة

تستند هذه الدراسة إلى معطيَين، أحدهما ديموغرافي والآخر تاريخي. أما الديموغرافي فهو أن شيعة العراق (وليس الشيعة في العراق) يمثّلون في النسيج الاجتماعي الكمي غالبية السكان. لذا، سيتم استبعاد مقاربتهم في هذه الدراسة ضمن مقتضيات دراسة الأقليات. وأما التاريخي، فهو أن العراق الحديث (1921-2003) ربما يكون قد طمس التمايزات المذهبية أو كبتها أو نجح في حلّها داخل بُنَى الدولة السياسية والاجتماعية والثقافية في إطار النزعة «المدنية العلمانية» المتوخاة ومركزة السلطة في أجهزة الدولة/الحزب. لكن الاصطفاف على قاعدة المذهب في عراق ما بعد صدام حسين، الذي أضحى حقيقةً مجتمعيةً تتوزّع على أساسها الأدوار، طرح كثيرًا من الأسئلة الارتدادية عن حقيقة علاقة تلك الدولة بمواطنيها؛ إذ برز، في زمن وجيز، تشققٌ كبير في جسم المجتمع العراقي على أساس التمذهب، وصار الانتماء إلى الطائفة محددًا هُوَويًا. وهو، لجسامته وقوته، يصعبُ أنْ يكون وليد لحظته. لا شك في أنه «انفجار» لمكبوت تاريخي. ويبدو أن أطروحة «المظلومية» كانت بمنزلة الخزّان النفسي والاجتماعي والعقائدي، نظرًا إلى قدرتها على تأمين الإحساس الدائم بالقهر والإلغاء. وكانت، في إيجاز، علاجًا فاعلًا ضد سيكولوجيا النسيان.

تسعى هذه الدراسة، عبر هذه السياقات السياسية والثقافية والتاريخية، لاستدراج مسألة الهوية الشيعية في العراق الراهن إلى مدار البحث. وستتخذ من علاقات مَراجع العراق بعضهم

ببعض، ومن علاقتهم بصدام حسين، مادةً أساسيةً، ستنظر من خلالها في شبكة العلاقات المعقدة بين «عقل الدولة» من جهة، و«عقل الحوزة» من جهة أخرى.

ليس من مقاصد هذه الدراسة، وهي تقترح الاشتغال بمبحث الهوية والمواطنة بالنسبة إلى شيعة العراق، أن تنظر في صوابية المعتقدات أو في أحقية هذه الطائفة أو تلك في الاستئثار بالزعامة، بل إن منطلقها هاجس معرفي؛ فمسألة الهوية، التي يُفتَرَضُ أنها تشكلت في سياقات مُشبعة بمكوّنات انتماء فوق دولتي، أمرٌ يجعل قضية المواطنة قضيةً إشكاليةً. ولذلك سيتركز الهدف في تتبع شبكة العلاقات المعقدة التي تربط بين الهُوَوِي الوطني والهُوَوِي المذهبي في أفق ثقافة المرجع والتقليد عقائديًا، وفي فضاء إقليمي فسيفسائي تتربصُ به نزعات التمدد والسيطرة.

على هذا الأساس يمكن صوغ أسئلةِ الدراسة المعرفية على النحو الآتي: ما مجالات التقاطع والافتراق بين «عقل الدولة» و«عقل الحوزة» في العراق المعاصر؟ وهل كانت سياسات ترويض المذهب أو عزله أو تحييده نابعةً من الوعي بمسؤولية الدولة المركزية في تدبير الشأن العام واحتكار الفضاء العمومي؟ أم كانت مجرد ساحة من ساحات الحرب المفتوحة بين طموحَين «إمبراطوريين» فارسي - شيعي اثنَي عشري من ناحية، وقومي - عروبي بعثي من ناحية ثانية؟

كان منطلَقُ الرغبة في طرح هذَين السؤالَين هو الوقوفَ على كيفية اشتغال العقلَين/ المؤسستَين، الدولتي والحوزوي، وهما يبنيان مجالَيهما، السيادي بدءًا، والهووي انتهاءً. وستتوسل الدراسة من خلال نصوص[289]، أو حوارات[290]، أو مراسلات جرى تداولها مباشرةً أو عبر وسطاء بين صدام حسين وبعض مراجع الشيعة في العراق[291]. وستحاول، بناءً على ما توفّره هذه المستندات التاريخية، تفكيك مسار العلاقة بين الطرفَين وشدّها إلى الخلفيات/المقدمات الأيديولوجية التي تتحكم فيها.

تقترح الدراسة منهجًا مركَّبا يتعاضد فيه التاريخي والتحليلي والتفكيكي، نظرًا إلى ما يقدّمه كل مسلك من إمكاناتٍ تساعد في الإحاطة بالموضوع وتيسّر النفاذ إلى ما يمكن تسميته «البنى العميقة لكلا العقلَين». فلئن كان من ميزات المقاربة التاريخية استحضارُ السياقات التي تشكّلت فيها العلاقة بين الطرفَين، فمن شأن المقاربة التحليلية أن تعرض المعطيات التاريخية مجزَّأة أو مفصَّلة على نحو يسمح بالوقوف عند مفردات النص/الخطاب/المعطى، وعلى نوع الصلات القائمة بينها.

وأما المقاربة التركيبية، فمن وظائفها في هذه الدراسة أنْ تُمسك بـ «القوانين» الخفية والكلّية المتحكمة في نظام عمل العقلَين، وأن تكشف عن معقولية ما لـ «مُخْرَجَاتهما».

أولًا: مقدمات في المصطلح والسياق أو في التحول من الطائفة إلى الطائفية

لا خلافَ بشأن المعطى التعددي في بناء المجتمع العراقي. فهو مركب من مذاهب وقبائل وأعراق وأديان. هذه حقيقة تاريخية. وما كان التعدد في حد ذاته عيبًا عمرانيًا. إنه، في مطلق الأحوال، عامل ثراء تَغْنَمُ منه المجتمعات عناصر قوة وإبداع وإشعاع لا تتوافر في المجتمعات ذات التركيب الهُوَوِي البسيط. لكن بروز خطوط الصدع التي يتشقق بها هذا البناء التعددي على نحو صدامي هو الذي يجعل هذا النوع من المجتمعات مهددةً في استقرارها ورابطتها الجامعة. والأسباب المُهيَّجة لنزعات الصدام كثيرة؛ منها ما هو بنيوي، وما هو ثقافي، وما هو سياسي، وما هو داخلي، وما هو خارجي. ويمكن، من باب الاختزال، حصرها في عنوانَين كبيرَين: التركيب القهري للمتعدد[292]، والإحساس بالمظلومية. وربما كان التعبير عنهما بالاصطلاح السوسيوسياسي قادرًا على إبرازهما على نحو أفضل؛ لذلك نقترح مصطلحي «الدمج» و«الاندماج». أما الدمج، فسياسةٌ (إستراتيجيا) تضعها الدولة وتنفّذها بهدف استدراج النسيج الاجتماعي التعددي إلى فضاء الوحدة. وغالبًا ما يكون ذلك بالتشريعات. وقد يكون الزجرُ الأداةَ العقابيةَ الأكثر استعمالًا لممارسة سياسة الدمج. وأما الاندماج، فسلوك مجتمعي يقوم على نوع من التراضي أو التعاقد الضمني (Contrat implicite) على العيش المشترك. وغالبُ الظن أن الاندماج نتيجة مباشرة لنجاح سياسة الدمج. ويكون الفشل (ظهور خطوط الصدع) علامةً أيضًا على المسار الخاطئ لتلك السياسة.

لا شك في أن نوع الدولة المُنتِجة لسياسة الدمْج هو ما يحدد المآلات. واختصارًا، نقول إن الدولة المدنية التي ترتقي وظائفها فوق الولاءات ولا تمتهنُ دورَ الحكامة (Arbitrage) فحسب بين المكوّنات الاجتماعية المختلفة، بل تسهَر على إنتاج القيم المرتبطة عضويًا بها - وفي مقدّمها قيمة المُواطَنة - هي المُؤهلة دون غيرها لتيسير عمليات العبور من سياسة الدمج إلى سلوك الاندماج. ونجاح الاندماج في أفق الدولة المدنية لا يترتب عليه وضعٌ سالبٌ للتعدد دافعٌ في اتجاه الصهر الكلي بين تلك التكوينات. إن حدوث أمر كهذا لا يكون إلا في دولة تسلّطية مستبدة، تضمنُ لنفسها دوام

سلطانها عبر هذه الآلية. وهي؛ إذْ تسلك هذا السبيل، تكون متحركة بين أطروحتَين متعاكستَين: إما الاستقرار الذي لا يكون إلا بالقهر، وإما التفكك الذي ينتج من التعدد. ومثل هذا التفكير لا ينشأ إلا داخل عقل دولتي شمولي.

في هذا الإطار، قدّم برهان غليون مقاربةً نقديةً عميقةً للفكرَين القومي العربي والوطني، حيث رأى أن استجلاب مضمون الدولة القومية الذي تشكل في أوروبا، وارتبط بفكرة التجانس الاجتماعي، أضرّ بمعطى التعدد في البلدان العربية؛ نظرًا إلى تعامل المفكرين العرب معه بوصفه «عقبة أمام نشوء وعي قومي يتجاوز الطوائف والانتماءات الدينية الفرعية، بل اعتقدوا أن استمرار عصبيات أو انتماءات جماعية فرعية لا بد أن يُغذّي ولاءات غير وطنية، من داخل الدولة وخارجها، ومن ثم يُضعف سيطرةَ الدولة على إقليمها وسكانها ويعرّضها لتدخل القوى الأجنبية»[293]. وهكذا، كانت نظرتهم إلى التعدد سلبيةً وبعيدةً عن تثمين قيمة التنوع. فالوحدة القومية أو الوطنية، بالنسبة إليهم، لا تكون إلا ببناء كيان مجتمعي غير مركب ومُفرَغ من إمكاناته الموضوعية الكامنة في تعدّده. ونعتقد أن ما ذهب إليه في معارضة هذا الطرح يتيح فرصةً جيدةً لإعادة النظر في المقدمات النظرية والخلفيات الأيديولوجية التي تخلط بين المصطلحات المتجاورة وتُبنى عليها مواقف غير سليمة: «عكس ما شاع في النظرية الوطنية والقومية الشائعة، لا ترتبط الطائفية بوجود مذاهب دينية متعددة في مجتمع من المجتمعات، ولا بوجود مشاعر انتماء قوية تشد الأفراد إلى طوائفهم أو عصبياتهم القبلية، ولا حتى بوجود تضامن ديني قوي بينهم. فهذا هو الوضع السليم والطبيعي في كل المجتمعات»[294].

لا تكون الدولةُ مستبدة داخل مجتمع تعددي إلا إذا كانت دولةً عصَبيةً تتخذ من جماعة مذهبية أو عرقية أو دينية قوةً مواليةً لها، تُسْنِدها وتدافع عنها في مقابل مزايا تختص بها. ولا عجبَ حينئذٍ أنْ تشعُر الجماعات الأخرى المستثْنَاة بالحيف والاستبعاد والتهميش والقهر. ويُعَبر عن ذلك كله بالمظلومية. وتصدر عن اختيارات الدولة العَصَبية ردة فعل متوقعة، تكون، عادةً، ماديةً وعفويةً في مراحلها الأولى، وهي الاحتجاج لإظهار عدم الرضا. وقد تتطوّر فتنشأ منها النزعات الانفصالية والاستقلالية أو الخطط الانقلابية الثأرية. وتتخذ المظلومية في المجتمع التعددي مسارًا أكثر خطورةً يتمثل في إيجاد نوًى مجتمعية تميل بقوة نحو الانغلاق على نفسها وهي تستشعر الخطر يتهددها. وكثيرًا ما تَستنفِرُ هذه النوى رصيدَها العرقي أو المذهبي أو الديني تَحَصنًا به واحتماءً. وربما لا يكون التحصن بالانغلاق نهايةَ مطاف الجماعة المظلومة. فكثيرًا ما يتحول هذا الاختيار/الاضطرار

إلى سلوك عدواني قابل للتطوّر إلى اقتتال طائفي. وغالبًا ما يكون ذلك حين تضعف الدولة، فتفقد سيطرتها على المجتمع، أو حين تبحث لنفسها عن مَنجاة، فتعمد إلى تحريك الكيانات بعضها ضد بعض[295].

هي إذ تنغلق على نفسها تُصبح طائفةً[296]؛ ولذلك يمكن القول إن الطائفة، بوصفها وجودًا هُوويًا يشتمل على عناصر تعريفية وتمييزية حدية تنفصل بها انفصالًا كلًّيا عن سائر التشكيلات الاجتماعية، فإنها ليست واقعًا سياسيًا وثقافيًا ودينيًا وعرقيًا سابقًا وجودَ الدولة العصبية. قد تكون كذلك على معنى الوجود بالقوة. لكنها موضوعيًا إفرازٌ معاصر لمسارات سياسية خاطئة. ويتجسّد انغلاقُها على نفسها في اكتفائها حصرًا بأفرادها المُكَوّنين لها وعدم القبول بالدخول إليها أو الخروج منها على خلاف التنظيمات الأهلية والسياسية والحزبية التي يتمايز بعضها من بعض بالبرامج والسياسات والأفكار والأيديولوجيات، فتكون متحركةً باستمرار؛ توسعًا بما يُضافُ إليها، وانكماشًا بما يخرج منها.

إن الطائفةَ حصيلة موضوعية للتطور النهائي، نتيجةً للإحساس بالمظلومية في مجتمع تعددي تُدبر أمرَهُ دولةٌ عصبية. وليس من المبالغة الذهابُ إلى أنها مُنتَجٌ معاصر ارتبط ارتباطًا وثيقًا بفشل الدولة الوطنية التي لم تقدر على تفعيل المقولات الحداثية الكبرى التي وعدت بها الناس. في أفضل الحالات، تم بناء «دولة الطوائف»، ولبنان، في هذا السياق، مثال جيد، ويكاد يكون فريدًا، حيث نهضت «دولة الطوائف» فيه على قاعدة إدارة التوازن بين المكوّنات المذهبية والدينية المختلفة والحرص على عدم تفجّر الصراعات بينها في إطار جملة من المعاهدات والمواثيق والاتفاقات المصنوعة، في الداخل حينًا والخارج حينًا آخَر، يُسْمَحُ من خلالها بجعل آلية المشاركة في الحكم معيارًا لا غنى عنه. والمشاركة في هذا السياق هي توزيع «مُحاصصي» للسلطة ومراكز النفوذ في الدولة[297]. وقد يكون المنظرون له قَانعين بمردوده السياسي الآني، وراضين بما يَفِي به من استقرار. ولعلهم رأوه منوالًا فاعلًا استطاع العقل اللبناني ابتكارهَ وتجريبه بكثير من النجاح[298]. لكن لم يكن هذا النموذج الدولتي قَط مرحلةً انتقاليةً أو مشروعًا مستقبليًا لصوغ «دولة المواطنين»، بل كان اختيارًا إستراتيجيًا. وهنا مكمن ضعفه.

تعرض هذا المنوال لنقد شديد من عدد من الدارسين بناءً على احتفائه بـ «لبنان الطوائف» لا «لبنان المُواطَنة». ويأتي في مقدمة هؤلاء مهدي عامل الذي فكك المنطق الذي قام عليه وبين حدوده

ومخاطره[299]. وإذا كانت الطائفة نوعًا من الفرز «الجماعاتي» داخل الكل التعددي بسبب سياسات التهميش والإلغاء، فإن الطائفية هي ما يَستتبِع تَكوّن الطائفة وانغلاقَها على نفسها من مواقف وسلوك. ويرتفع صوتُ المظلومية عاليًا في هذه الحال. وتصبح أيديولوجيا مذهبيةً أو عقائديةً تتمظهر في جملة من الأفعال والخطابات، وتعمل على تكريس المذهب تكريسًا هُوَويًا، وتعيين الجماعة المذهبية تعيينًا تنعزل به نهائيًا عن غيرها من الجماعات. وهكذا تَستنفِرُ الطائفية الوسائل كلها لتأمين وجود الطائفة وجودًا موازيًا أو منافسًا أو معوَّضا لوجود الدولة. وتحرصُ إدارةُ الطائفة أو العقل الطائفي الذي يوجّهها على توفير مقتضيات الشعور بالأمن النفسي والجماعي والاستقرار المادي[300]. وتُعقد، في ضوء ذلك، دوائرُ انتماءٍ جديدة تَسْحَبُ من الدولة شرعيتَها وأحقيتَها في الإشراف والتسيير، ليَفقد المجتمعُ التعددي ثَراءَه وتخرج تكويناتُه من حيز الاختلاف السياسي والحزبي والثقافي والاقتصادي إلى حيز التناقض الهُوَوي.

إذا كان المنوال اللبناني قادرًا على الحفاظ على تأمين التعايش بين الطوائف، من دون المغامرة بالكشف عن عوائقه التي تمنع بناء دولة المواطَنَة، خوفًا من لعنة تتربص بموقظ الفتنة («الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها»)، فإنّ الحالةَ العراقية الراهنة تُقدم مثالًا آخَر للمجتمع التعددي وطريقةً أخرى في إدارته. وما يمكن تسجيله، بدايةً، هو أن الحالة العراقية اليوم حالة متفجرة، ينقسم فيها المجتمع انقسامًا عموديًا عميقًا إلى كيانات مُغلقة. وهي ليست شديدة الانغلاق على نفسها فحسب، بل شديدة العداء لغيرها أيضًا. ولا يُعد سيّار الجميل مبالغًا وهو يقول: «كنت سابقًا، أسوةً بكل العراقيين، أخاف أن أتكلم بصراحة لأننا نخشى بطش الدولة، وصرت اليوم أخشى بطش المجتمع. بقدر ما كانت الدولة في عهد البعثيين غليظة الطبع وقاسية الأساليب وتُفزع كل الكائنات، بقدر ما غدا المجتمع اليوم بمنتهى القساوة والبشاعة يعاني من همجية ووحشية مرعبة بكل انشقاقاته وانقساماته وتحزباته وهلامياته، بكل ما حلّ فيه من الأحقاد والكراهية والبغضاء»[301].

تقترحُ هذه الدراسة الحوزةَ مثالًا لدراسة الحالة الطائفية في العراق. لكننا نؤكد، ونحن نتخذها حالةً تمثيليةً، أنها ليست وحدَها ما يملأ فضاء العراق الفسيح والمركب والمعقد. وليس مِن مُبرر لهذا الاختيار سوى أن الطائفية في العراق، في السنوات القليلة الماضية، طغى عليها الطابع المذهبي؛ وذلك بانشطار المجتمع عموديًا إلى سُنة وشيعة. ولما كانت قضيةُ الهُوية والمواطَنَة بؤرةَ السؤال عن الدولة وسياساتها وآليات الضبط التي تحتَ تصرفها، كان لا بد من استدعاء الحوزة؛ نظرًا إلى ما يَطرحُه وجودها في الجغرافيا السياسية والعقائدية من غموض يلف أدوارها

وارتباطاتها. وينبغي مرةً أخرى تأكيد أن محاولة فك هذا الغموض لا تنطلق من حُكم الإدانة أو حتى الاتهام والشبهَة، فأقصى ما تطمح إليه هذه الدراسة هو إنجاز مقاربة في تحليل الظاهرة وتفكيك مكوّناتها؛ قصد تفسيرها، وصوغ رأي يطمح إلى أنْ يكون علميًا بشأنها.

ثانيًا: الحوزة في العراق: تأملات في الدور والانتماء

لن نخوض في موضوع الحوزة نشأةً وتاريخًا وانتشارًا وبرامجَ ومناهجَ. فهذا مِما يُمكن الظفر به في دراسات مختصة كثيرة. لكننا نشير، على وجه الإجمال، إلى أن الحوزة، التي يدلّ جذرها الاشتقاقي (ح، و، ز) على حيازة، الشيء[302]، تحيل على معنى امتلاك العلوم والتخصص فيها. وأما اصطلاحًا، فهي «مؤسسة أكاديمية» شيعية إمامية تقترب وظيفتُها الأساسية من الوظيفة التي تنهض بها الجامعات. وهي في ذلك تخضع لضوابطَ صارمةٍ في تلقي العلوم الفقهية واللغوية والمنطقية ونحوها. ويتدرج الطلاب فيها تدرجًا يُختتَم في كل مرحلة بإجازة تؤهلهم لِمَا بَعْدَها[303]. ويسهر على تأمين الدروس أعلام مشهورون بلغوا في العلم والمنزلة بين أضرابهم مراتبَ متقدمةً جدًا، فصاروا مراجع. وليس المرجع هو الذي يعود إليه أتباعه لاستفتائه في أمور الدين فحسب، بل هو عندهم فوق ذلك وأَجَلّ. إنه من وُكلاء الإمام المغيّب. وهكذا تتجاوز الحوزة حيازةَ العلم ووظيفة التعليم لتَكُون مركزًا روحيًا - عقائديًا ينجذب إليه الأتباع/المقلّدون بالطاعة والولاء[304].

يبدو أن مفهوم «الشهادة» المصاحب لمفهوم «الخلافة» كان المدخَلَ الاجتهادي لإكساب المرجعية شرعية الوجود والفعل. وتُشتَق «الشهادة» من آيات مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (الحج: 78)، وقوله أيضًا: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44). ومؤدّى هذا المفهوم هو تقريبًا ما عبّر محمد باقر الصدر بقوله: «إذا تُرك الإنسان ليمارس دوره في الخلافة بدون توجيه وهدى كان خلقه عبثًا، ومجرد تكريس للنزوات والشهوات وألوان الاستغلال، وما لم يحصل تدخل رباني لهداية الإنسان

الخليفة في مسيره، فإنه سوف يخسر كل الأهداف الكبيرة [...] وهذا التدخل الرباني هو خط الشهادة»[305]. والشهداء، كما استخلَص، أصنافٌ ثلاثة: الأنبياء والأئمة و«المرجعية التي تُعتبَر امتدادًا رشيدًا للنبي والإمام في خط الشهادة»[306].

حين يكون للمرجعية وظيفةٌ عُليا هي وظيفة «الشهادة» بما تكتنزه من طاقة «رسالية» مُوَجّهة توجيهًا «ربانيًا»، فإنها لا تصبحُ منخرطَةً في الشأن العام من موقع التكليف الشرعي فحسب، بل مُستغرقةً «الرشاد» والحقيقة أيضًا. وهكذا تتسعُ دائرة «الرجوع» إلى العلماء المجتهدين لتتجاوز مجرد السؤال عن مسألة في فقه الدين إلى الدين والدنيا معًا، اشتمالًا واستيعابًا.

في ضوء فكرة «الشهادة» واستمرار خطّها في المرجعية، ليس مستَبْعَدًا أنْ تتحول إلى مركز نفوذ حقيقي على الناس المؤمنين بها ضرورةً ربانية. ومن شأن هذا الحضور «الرسالي»، بالمعنى المُبين سابقًا، أن يشكل حول المرجعية أحزمةَ ولاءٍ. وربما لا يكون في الأمر شَطَطٌ حين يُتَوَقعُ تَمَددُ مساحة الولاء في النفوس لتُغَطيَ البعدَين العقائدي والسياسي معًا. فالمرجِع، بوصفه امتدادًا لخط النبوّة والإمامة، تقتضي منه المسؤولية أن يسهر على «بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية، وتمتد مرجعيته في هذا المجال إلى تحديد الطابع؛ لا العناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل العناصر المتحركة الزمنية أيضًا باعتباره هو الممثل الأعلى للأيديولوجية الإسلامية»[307].

في العراق، ثمة عدد من مراكز العلم التي تحوّلت بمرور الزمن إلى مناطق إشعاع وجذب للطلاب، والتجار والزوار والعلماء، حتى أضحت مناطقَ تقاطعٍ حقيقي بين المقدس والسياسي، وبين الداخل والخارج. ولا شك في أن استقلاليتها عن السلطة المركزية أوجد لها مقدارًا متعاظمًا للعمل والنشاط بعيدًا عن التوجه الرسمي للدولة[308].

كانت مدينتَا النجف وكربلاء من أشهر تلك المراكز. ويُرجّح المهتمون بتاريخَيهما أنهما بدأتا تكتسبان شهرتَهما وقوةَ نفوذهما بدءًا من القرن الثامن عشر. ففي هذا القرن (في عام 1722)، خسر الصفويون المُلك في إيران على يد الأفغان الذين كانوا على المذهب السُني. وكان مجيء نادر شاه (1698-1747) على رأس السلطة عامل قلق وتضييق على علماء الشيعة هناك. فهاجر عدد كبير منهم إلى النجف وكربلاء بين عامي 1722 و1763. وأما مساهمتهم في تطوير الدرس الحوزوي وتوسيع شُعاع شهرة هذَين المركزَين، فكانت لافتةً للانتباه.

شهد القرن التاسع عشر تمدُّدا كبيرًا للتأثير الحوزوي، ونشأ منه مدارُ ولاء لا لبسَ فيه لمراجِع الشيعة بِمَن فيهم أولئك القادمون من إيران. ويبدو أن نمو الاتجاه الاجتهادي/الأصولي على حساب نظيره الإخباري مكّن العلماء من إمكانات واسعة للاستقطاب والتأثير. وتحوّلت مدينة النجف، شيئًا فشيئًا، إلى قِبلة للشيعة في عموم العالَم الإسلامي[309]. ولم يكن مستغرَبًا بروزها فضاءً تُصْنَعُ فيه التوجيهاتُ والسياسات الكبرى، وتُصاغُ في داخله المبادرات السياسية والثقافية والاقتصادية المتعلقة بالطائفة الشيعية أولًا، والمؤثرة في الشأن العام العراقي ثانيًا. ولم تستطع الإمبراطورية العثمانية أنْ تخترق استقلالية هذه المراكز ومجالات نفوذها، على الرغم من محاولات بعض الولاة، إلا في وقت متأخر.

أما دور حوزة العراق في مقاومة الوجود البريطاني، فكانَ بارزًا في المدة بين عامي 1917 و1920. ولا يختلف الدارسون في تحول كثير من العلماء والمراجِع إلى قادة حربيين وتحويل الأماكن المقدسة إلى ساحات نفير وجهاد[310]. وكان دورهم حاسمًا كذلك في تغذية الرأي العام بمطلب العراق المستقل في استفتاء تقرير المصير[311]. وفي هذا الإطار، كان نشاطهم مشهودًا لترسيخ مسار بناء دولة العراق الموحد؛ خصوصًا بعد ذيوع مبادئ الرئيس الأميركي ويلسون (18 كانون الثاني/يناير 1918) الحاضّة على حق الشعوب في تقرير مصيرها، وتعهّد الإدارتَين الاستعماريتَين الفرنسية والبريطانية في بيان مشترك (7 تشرين الثاني/نوفمبر 1918) بالعمل على ضمان سيادة الشعوب وحريتها[312].

يمكن العثور من دون عناء على توجّه شيعة العراق الصريح نحو دعم بناء دولة عربية إسلامية مستقلة، بل يمكن الظفَر أيضًا بعدم اعتراضهم على أن يحكم العراق الجديد أحد أبناء الملك حسين[313]. وتكشف دراسات متعمّقة في البحث في هذا المقطع التاريخي، عن وقوف علماء الشيعة ضد محاولات نائب الحاكم المدني البريطاني في العراق آرنولد ويلسون (A.T. Wilson) تزييفَ إرادة العراقيين في أثناء الاستفتاء؛ من خلال إلحاحه على إظهار أن الوجدان العراقي يوافق على الانتداب البريطاني، وتغييبه الأصوات التي تعارض هذا المنحى. وأبدت معاقل الشيعة، خصوصًا النجف، استماتةً في الدفاع عن عراق مستقل وحر[314]. ومهما يكنْ من أمر الاستفتاء ونتائجه المباشرة، فالراجح أن الحراك السياسي المعارض للانتداب البريطاني والمُطالب بحكومة عراقية عربية مستقلة كان للشيعة فيه الدورُ الأكبر. ولا يُعَد علي الوردي مبالغًا وهو يقول: «نشأت الحركة

الوطنية [...] على إثر الاستفتاء»[315]. ولا شك في أن فتوى الشيرازي: «ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين»[316]، قد أمنت جزءًا من الطريق نحو بروز الوعي الوطني العراقي.

في هذا السياق التاريخي، يحسنُ التنبيه إلى أن ثورة العشرين التي صدرت الأوامر من النجف باندلاعها في عقب حادثة الرميثة الشهيرة[317]، اختصّت بميزتَين لم يسبق للعراق أن عرَفهما في أحداثه الكبرى على هذا النحو. أما الأولى، فدخول الدين عنصرًا رئيسًا في دفع الناس إلى الجهاد[318]. وأما الثانية، فدخول مفردات مِثل «الوطنية» و«الاستقلال» إلى المجال التداولي السياسي[319]. وقد يكون التقاء هاتَين الخاصتَين مناسبةً سياسيةً وثقافيةً مهمةً لميلاد زمن سياسي عراقي يتداخل فيه الدين والوطن بطريقة بنائية غير صِدامية.

كانت فكرة بناء وطن عراقي عربي مستقل مهيمنةً على نشاط الفاعلين السياسيين وعلماء الدين. وكان تأسيس حزب/جمعية «حرس الاستقلال»، في عام 1919، بزعامات سُنّية وشيعية على غرار العالِم الشيعي محمد الصدر، وبمباركة المرجع الأعلى الشيرازي، إبان معركة تقرير المصير وقبَيل اندلاع ثورة العشرين، عنوانًا من العناوين الدالّة على تبلور وعيٍ سياسي وطني بروحية عروبية عالية. وجاءت مادتُه التأسيسية الخامسة حاسمةً في مسألة انتماء العراق إلى فضائه العربي: «يجب على الجمعية أن تُفْرغ قصارى جهدها في سبيل ضم المملكة العراقية إلى لواء الوحدة العربية»[320]. وربما وجد أشد الناس إيمانًا بالعراق وطنًا مستقلًا في هذا الحزب ما لم يظفروا به في تنظيمات أخرى: «اهتم الوطنيون المتطرفون بتكوين هذه الجمعية، فأخذوا ينتمون إليها»[321].

إن نشاط الحوزة العراقية وهو يتقاطع مع ثورة العشرين الوطنية، مؤشّر أوّلي مهم يكشف عن قوة حضور العراق العروبي في «عقل» الحوزة. لكن عمر الثورة كان قصيرًا. وكانت النتائج الحينية والمباشرة مُروّعة في الجانب الشيعي خصوصًا. فقد تسارعت وتيرة انتقام البريطانيين من زعماء ثورة العشرين وتشريدهم وملاحقتهم. وكانت هجرة عدد كبير من العلماء والمراجِع، إلى إيران خصوصًا، نتيجةً مباشرةً لسياسة الإبادة المتوخّاة. وكان عدم الاعتراف بكيان الدولة الجديدة هو ردة الفعل العملية للشيعة. وصدَرت في هذا الشأن فتاوى تُحرّم المشاركة في الانتخابات والانتسابَ إلى مؤسسات السلطة. وكانت فتوى الخالصي التي كلّفتْه النفيَ أشهرَها[322].

يبدو أن مقطعًا زمنيًا آخَر بدأ يتشكل بناء على مُخرَجَاتِ سياسة إخماد الصوت الشيعي وتفريغ المشهد السياسي من تأثيره في المشاركة في صوغ مستقبل العراق. وليس غريبًا في هذه الحال أن تُشع مدينتَا مشهد وقُمْ في إيران وأنْ تفتكا من النجف وكربلاء والكاظمية غير قليل من الجاذبية والقوة والسلطان. وكانت الهجرة المعكوسة هذه المرة سببًا مركزيًا في نشأة تجمعات عُلَمائية في الحوزات الإيرانية. وقلّت الموارد المالية التي كانت تأتي بسخاء[323]. وتَقَلّص عدد طلاب العلم. وهكذا «فقدت النجف موقعها بوصفها المركز الأكاديمي الشيعي الرئيسي في النصف الثاني من القرن العشرين»[324].

بقطع النظر عن الأهداف البعيدة عن تشجيع الحكومة العراقية إنشاء «منتدى النشر» في عام 1935، كان المقصد الصريح هو تجاوز قصور المدرسة النجفية وإرثها السلبي وعجزها عن تطوير نفسها. وتَمكّن «المنتدى» من شق طريقه، وإنْ بصعوبة. ونجح جزئيًا في تخريج أساتذة ووعّاظ وموظفين يجمعون بين علوم الدين وعلوم الحياة في طابعها العصري.

لكن الملاحظة التي ساقها إسحق نقّاش لا يمكن المرور عليها من دون تأمّلها؛ إذ قال: «لقد كسبت الحكومة العراقية بموافقتها على تأسيس المنتدى' والسيطرة على شؤونه، جيلًا جديدًا من المدرّسين الشيعة والموظفين الدينيين الموالين للدولة»[325]. وما يُستَخلَصُ من هذا الكلام أن سياسة ترويض النجف واحتوائها انطلقت من مقاربة إستراتيجية؛ وذلك بالعمل على بناء عقل شيعي «حديث» خارج الهيمنة الحوزوية ومجالها الثقافي التقليدي وارتباطاتها بالخارج، سواء جسَّد ذلك المُدرسون والمَراجِع الأجانب أم الأموال الأجنبية. وهذا تقريبًا ما ذكره نقاش، وإنْ كانَ بتعبير أكثر صراحةً، أو أكثر إيغالًا في التشقيق الطائفي والعرقي، متمثلًا في القول: «كان المنتدى مدرسةً دينيةً شيعيةً عراقيةً أصيلةً حيث كان التركيب الإثني العربي لمدرّسيها وطلبتها يعكس التركيب الإثني لمجتمعهم. ففي إطار دولة رفعت شعار لواء الجامعة العربية' عاليًا، لم تكن هناك أي فرصة للعمل في إطار الدولة إلا لمدرسة دينية شيعية ذات طابع عربي»[326].

لا شك في أن الحوزة عرفت في ظل النظام البعثي مِحَنًا شديدةً وكثيرةً. وهذا قابلٌ للفهم والتفسير (وليس للتبرير). فالتعارض بين مَصْدرَي استمداد الشرعية للشخصية الأولى لدى الطرفَين (الحوزة والدولة) كان سببًا مباشرًا في استحكام العداوة بينهما. كانت الحوزة تستولي على أفئدة جمهور عريض من الناس، بناءً على أطروحة المرجعية. وكان مآلُ ذلك الاعترافَ لها بالولاء

والتبعية. وهذا ما ينقُض فكرة الدولة السيّدة واستئثارها دون سواها بشرعية الولاء. وإذا أضيف إلى هذا التعارض الأصلي في طبيعة الشرعية التناقضُ الفكري بين عقيدة البعث العَلمانية وعقيدة الحوزة الدينية، توافرت الظروف الملائمة للصراع بينهما. في هذا السياق، لا يمكن إغفالُ حدث جيوسياسي كبير في المنطقة، هو الثورة الإيرانية في عام 1979 بزعامة الإمام الخميني، هذه الثورة التي كانت مُتَحَولًا كبيرًا في العلاقات بين إيران بهُويتَيها الفارسية والشيعية من جهة، وجيرانها بهويتَيهم العربية والسُنية من جهة ثانية. وما كانت حرب الثماني سنوات التي اندلعت بُعَيد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران إلا تعبيرًا مباشرًا عن نتائج ذاك المُتَحوّل التاريخي. وتلتقي العناوين والشعارات التي كانت ترافق هذه الحرب في أغلبها حول ضرورة حماية المنطقة العربية السُنّية من الزحف الفارسي الشيعي[327]. وغني عن البيان أن أطروحة «تصدير الثورة» التي أشاعها النظام الإيراني الجديد مارست كثيرًا من الضغط على الجوار العربي وكثّفت إمكانات تَكَوّن جغرافية شرق أوسطية منقسمة مذهبيًا أولًا، وطائفيًا ثانيًا.

في هذه الأجواء من القلق والصراع والبحث عن مجالات نفوذٍ خارجَ الداخل القُطري، يُعادُ بها توزيع مراكز الهيمنة، طُرِحت بحدّة المسألة الشيعة في العراق. ولم يكنْ مستبعَدًا استدعاءُ التاريخ الحوزوي العراقي كله المنفتَح على رديفه التاريخ الحوزوي الإيراني، والتقليب فيه، والاستنجاد به؛ لِحيازَةِ دلائل الإدانة أو شهادات البراءة[328]. وتَقَدّم في بعض مواضع هذه الدراسة أن الجسور بين الحوزتَين التي تنتقل عبرَها في الاتجاهَين الأموالُ والمَرَاجِعُ والطلاب كانت - في أغلب الأحيان - ممتدّة، كثيرة الذاهبين والآتين.

الراجحُ أن اشتغال الدولة العراقية بنظامها البعثي - العروبي بشأن تأمين أطروحاتها وأيديولوجيتها وحدودها، كان يمر في قسمه الأكبر بتحسس وجهة الانتماء الشيعي ومراقبة أداء الحوزة. ولئن كان ذلك، من جهة، داخلًا في الممارسة الاستعلامية الاستخبارية التي تُقبِلُ عليها عادةً الأجهزة الأمنية كلها في جميع الدول، خصوصًا الاستبدادية منها، فقد كان يُشَكِّل، من جهة ثانية، مشروعًا خطرًا لتقسيم النسيج المجتمعي/المُواطَني على أساس مذهبي في دولة لائكية.

نحتفظ مما تقدّم من دراسة الحوزة منزلةً وأداءً وانتماءً بأمرين: أما الأول، فمفاده أن سؤال هُوية التشيع الحوزوي لم يكن مطروحًا طرحًا طائفيًا إلى حدود ثورة العشرين؛ إذ كان جزءًا أصيلًا من التكوين المجتمعي العراقي، بل كان في أكثر من محطة عنوانًا بارزًا في النضال من أجل بناء

عراق عربي إسلامي موحّد ومستقل. وأما الأمر الثاني، فمفاده أن السياقات الناشئة بعد فشل ثورة العشرين عمومًا، وبعد تربّع صدام حسين والخميني على كرسيّ السلطة، حفّزت - على نحوٍ خاص - على البحث عن تموقع جديد في الجغرافيا السياسية الإقليمية والدولية. وما كان ذلك ليمر بهدوء. فإذا كانت الحرب هي الآلية «المُثلى» لتحقيق أفضل إمكانات التموقع، كانت الطائفية بعنوانها الشيعي وقودًا للنار وإفرازًا من إفرازات خطاب التقسيم والكراهية.

في إطار ملاحقة تجلّيات خطاب «التطييف»، سنعمد في المبحث الموالي إلى الاشتغال بما يُعرف بـ «دراسة حالة» قصد إبراز خصائص المنطق الذي يتحكم في هذا الخطاب. وسيكون فحوى العلاقة بين صدام حسين وأحمد الحسني البغدادي المادة الأساسية للبحث.

ثالثًا: من أجل تشيع وطني/عروبي: أحمد الحسني البغدادي نموذجًا

يوجد أكثر من مَرجِع ارتبط اسمُه، على نحو من الأنحاء، بالنظام السياسي العراقي في عهد صدام حسين. لكن هذا الارتباط لم تؤكده الدراسات، بل قدّم بعضها في إطار سياسة التشويه التي يُقصَد بها الإساءة إلى الحوزة الرسمية. وعلى سبيل المثال، يبيّن ما قدّمه عباس كاظم من نتائج استصفاها من دراسة بعض الوثائق الأرشيفية التي كانت تحت تصرف القيادة القطرية لحزب البعث العراقي، أنّ المَرجعَين أبا القاسم الخوئي (1899-1992) ومحمد محمد صادق الصدر (1943-1999)، لم يَكُونا - كما أُشيع عنهما - على وفاق مع السلطة، وأنّ إجراءاتٍ اتُخذت ضدهما لتقليص تأثيرهما في جمهور الشيعة[329]. ويذكُر كاظم أن الوثائق أثبتت استعصاء تطويع الخوئي، وكشفت عن قرارِ لجنةِ متابعةٍ يرأسها عزة إبراهيم الدوري مضمونه تشديد مراقبة النشاط الحوزوي وإضعاف سلطانه على الناس والبحث عن طريقة تَنْقُل الحوزة من زعامة ذات انتماء فارسي إلى زعامة عربية[330]. كما أثبتت أن الصدر لم يكن متواطئًا مع حزب البعث أو منفّذًا لأطروحاته[331].

استوقَفَتْنا في هذا المجال رسالتان متبادلتان بين الرئيس صدام حسين والمرجِع محمد باقر الصدر يعود تاريخُهما، على الأرجح، إلى الأيام الأولى من نيسان/أبريل 1980؛ إذ يَعْرِضُ الأول دخول الثاني تحت باب الطاعة والولاء في مقابل الإكرام والتبجيل، ويرد الثاني بالسخرية والتهكم

والتحدي[332]. لكن تصدي بعض الدارسين إلى هاتَين الوثيقتَين بالإنكار والتكذيب، بناءً على عدد من المُعطيات والفرضيات، جَعَلَنا نستنكف من اتخاذهما مدخلًا إلى «دراسة الحالة» التي نحن بصددها.

لما كانَ المَرجِع أحمد الحسني البغدادي هو الذي كشَف بنفسه عن صلاتٍ تربطه بالسلطة، فضّلنا الانطلاق مما جرى بينهما، حاملينَ ما عَرَضه في هذا الشأن مَحْمَل الوثيقة التاريخية التي تتيح أرضيةً مناسبةً لرصد مساعي السلطة قصْدَ استيعاب الحوزة و«تعريبها»، أو «عرقنتها».

يظفَر المتأمل في التفصيلات التي ساقها البغدادي، في كتابه السلطة والمؤسسة الدينية الشيعية في العراق[333]، بأن الدولة اتجهت نحو «تعريب» الحوزة و«عرقنتها»، أو على الأقل عدم حصْر مصدر القرار فيها في مرجع واحد. يذكر البغدادي أن أحدَهم زاره في شتاء 1992 وأخبره بما يلي: «جئتُك مبعوثًا شخصيًا من قبل السيد الرئيس القائد صدام حسين يطرح عليكم التصدي للمرجعية الدينية العربية حتى لا تنتقل إلى إيران بعد وفاة الشيخ الخوئي»[334]. ومَن ينظر في السبب الذي دفع السلطة إلى هذا الاختيار يقف على حضور الهاجس القومي عندها، وتخوّفها من أنْ تكون الحوزة بزعاماتها غير العربية خطرًا يتربص بها: «نحن نريد مراكز قوة متعددة في المرجعية، وهي لصالح العراق وسيادته، حتى لا تتحصر بواحد، ويكون بالتالي خطرًا على أمننا القومي العربي عندما تُثنَى له الوسادة»[335]. ولم يُنكِر البغدادي في رده حيازتَه شَرف الانتماء العربي، وإنْ عبّر عنه في سياق عدم إبداء الرغبة في قبول هذا التكليف، في ظل وجود منافسَين؛ هما المَرجعان حسين بحر العلوم ومحمد الصدر: «أما أنا، فواضحٌ بوصفي من أسرة عربية ذات نزعة وطنية إسلامية مستقلة»[336]. وبدَا الحوار بين الطرفَين قائمًا على الترغيب والترهيب: «يا أبا محمد كيف ترد رغبة السيد الرئيس القائد [...] هذا الرفض ليس لصالحكم»[337].

تكررت اللقاءات بين السلطة والبغدادي. فمما سجّله أيضًا مقطعٌ من حوار دار في صيف 1994 بين صدام حسين وأحد أعوانه جاء فيه: «هل من جديد في النجف؟ فقلتُ له يا سيادة الرئيس، الجديد الذي نعتزّ به هو، هناك علماء عربٌ أقْحاحٌ تتفجّر العروبة في أفكارهم وبخاصة سماحة السيد أحمد الحسني البغدادي»[338]. ويضيفُ: «فبادرني السيد الرئيس مبتسمًا: «بلغْ تحياتي لسماحة الشيخ»[339]. إنها تحية سياسية بامتياز تجرّ خلفها ما تجر مِن مَطالبَ. فقد أفاد رسولُ صدام حسين البغدادي بما يلي: «أنت تعلم كل العلم أن العراق يعيش وضْعًا استثنائيًا، وأن المسار الخاص والعام ينظر لمقامكم كعنصر عربي التوجّه إسلامي الحركة»[340]. ولا ريبَ في ما يترتب على هذا

التقريض الهُوَوي من تبعات، منها ضرورةُ أنْ يتحمّل الحوزوي العربي أمر المرجعية إسنادًا إلى السلطة والوطن.

ما يُمْكنُ استنتاجه من مثل هذه اللقاءات هو أن السلطة العراقية كانت تدرك، إدراكًا جيدًا، الأذى الذي يمكن أن يَلحقها في ظل الحصار المطبّق والتهديد بالاحتلال لو أنها زكّت لمقام المرجعية عالِمًا من الحوزة له ارتباطات بمصادر الضغط الخارجي عليها (خصوصًا إيران). وهذا يتضح جيدًا في جوابٍ قديم ردّ به صدام حسين على مَن استفسره، وقد تُوفي المرجِع الأعلى محسن الحكيم (في عام 1972)، عن سبب اعتراضه على تزكية أحد رجلَين للمنصب الشاغر: الخميني الذي كان حينها مقيمًا في العراق أو محمد الحسني البغدادي الجد. أما الخميني، فعلى الرغم مما أوجدته له الدولةُ من حماية، فإنه يعمل على «إقامة الدولة الدينية في إيران، وهي خطر علينا وعلى الأمن القومي العربي بشكل عام»[341]. وأما البغدادي (الجَد)، فـ «متعصب في تأييد ومساندة طقوس الشعائر الحسَينية. وتجمعات هذه المراسيم ليست لصالحنا»[342]. وقدّرت السلطة السياسية أن أفضلَ من يشغل هذا المركزَ الخطر الإمامُ الخوئي. والأفضلية في منطق السلطة ذات معيار خاص. إن الخوئي صالحٌ لهذا المنصب لأن فيه مميزات تخدم السلطة في إطار «لعبة» التوازنات الإقليمية. فصلاحُه، إذًا، ليس آتيًا من فضائلَ فيه، وإنما من «عيوبٍ لا يمكن أن يتحرك من خلالها ضد الحزب والثورة، منها أنه تركي، لا فارسي [...] يمكن تحجيمه في أي وقت إذا تحرك ضدنا. والشاه لا يتحمّس له ولا يدخل معنا في صراعات جانبية على حساب مصالحه في المنطقة»[343].

في هذا المقام، يحسنُ التذكير بأن هذه الحسابات الذي ارتأتها السلطة لتأمين استقرارها كانت في السبعينيات من القرن العشرين، يومَ كانت الدولة العراقية باسطةً سلطانها بقوة. وهي بذلك لا تحتاج إلا إلى مرجعية ضعيفة الجانب. لكنّ الحالَ التي يَنقُل أحمد الحسني البغدادي وقائعَها هي غيرُ الحال آنذاك. فالدولة ضعيفة والسلطة مهددةٌ بالانهيار. وهي، على عكس السابق، في حاجة ماسّة إلى مرجعية قوية تُعينها على مصائبها. ولا تكون المرجعية قويةً إلا إذا كانت عروبية الهوى. ومن هنا كان الاختيار هذه المرة، في ظل ما استجد من الأمور، قد وقع على البغدادي (الابن).

لعل البغدادي كان سيقبل هذه التزكية ليملأ هذا المنصب الخطر، وهو الذي ما فتئ يُلِحّ في ما يكتب على الهزال الذي أصاب الحوزة النجفية، وعلى فساد بطانتها، وانصرافها إلى غير ما يُتوقع منها، خصوصًا أن مبعوث السلطة إليه لم يترك صفةً حسنةً إلا جاء بها، فإذا بالشيخ أمام إغراء

جارف. كان يمكن أن يقبل العرضَ السخِي. ولعل شيئًا فيه مال به إلى المنصب، فيُعيد المرجعيةَ إلى المسار الذي يراه صحيحًا. لكننا وجدناه يستدبر الإغراءَ لسببَين؛ انخراطه في العمل السياسي الحزبي المعارض، القائم على أسس عقائدية ذات منشأ شيعي من جهة، ويقينه بأن حزبَ البعث الحاكم لا يريد من تقديمه على غيره من العلماء إلا صوتًا حوزويًا قويًا ينتصر به على أعداء الداخل والخارج، وهم الذين بدأوا يُجمعون أمرهم للانقضاض عليه، من جهة ثانية.

يستطيع القارئ في ضوء ما توافر من معطيات أن يلتقط مما كتب البغدادي ما يشبه إحساسَه بالمرارة. فهو من ناحية يرى نفسه أفضلَ من غيره لتحمّل مسؤولية المرجعية بعد رحيل الخوئي وتخليص الحوزة من الروابط التي تشدها إلى غير وطنها؛ وذلك بإكسابها اللون العروبي الإسلامي الذي عُرف به. وها هي الفرصة التي ربما حلم بها طويلًا تجيئه منقادةً. لكنه من ناحية أخرى يمنع نفسه مِن أن تنقاد إلى ما تشتهيه. وربما تصوّرنا في سياق هذا الصراع الداخلي أن البغدادي ودَّ لو كانت الدعوة التي تلقاها صادقَةً.

لا ندري على وجه اليقين لِمَ استحضرنا، ونحن نقلب مضامين الحوار الذي دار بين البغدادي وصدام حسين (من خلال الوسطاء) ذاك الذي كان بين الإمام الكركي (1465-1533) والشاه طهماسب (1414-1576). كان كل طرَف في حاجة إلى الطرف الآخَر. فرجُل الدولة لا يستقر مطمئنًا على كرسي الحكم في مجتمعات متدينة إلا بشهادة اعتراف له بالأهلية من رجل الدين. ورجل الدين الذي يحدّثه مذهبُه بأن الفقيه وَحدَه من يقوم مقام الإمام المعصوم، يرى في اقترابه من الحاكم أنه قطع شوطًا من الرحلة إلى ما يطلب. والتنازل المتبادَل عن قسم من الصلاحيات الذي قام به الكركي وطهماسب كان ضروريًا سياسيًا وفكريًا، لإقامة أركان الدولة الفتية من ناحية، وتطوير الفقه الاجتهادي الإمامي من ناحية ثانية.

لكننا وقفنا على فَرْق جوهري بين التجربة الصفوية - الكركية من جهة، والتجربة العراقية المعاصرة (صدام - البغدادي) من جهة ثانية. فالصفويون أعلنوا المذهبَ الإمامي الاثنَي عشري مذهبًا رسميًا للدولة في رعية غالبيتها سُنّية؛ ولذلك لم تجد الدولة مشقة في اجتلاب الفقيه الإمامي الاثنَي عشري يُبارك مسعاها أولًا، وينتهز الفرصةَ فيفتك من الحاكم - مُقايَضَةً - وظائفَ سلطانيةً تُشعره بأنه غيرُ بعيد عن موقع الإمام ثانيًا. أما الدولة العراقية المعاصرة، فكانت مدنيةً عَلمانية على نحو من الأنحاء. وكانت تصطنع لنفسها العقيدة البعثية العروبية. وكان النسيج المذهبي في البلاد

متعدد الألوان. وكثيرًا ما كان التضييق على النشاط الديني عمومًا، والحوزوي منه خصوصًا، سمة العلاقة بين الدولة والأطراف المعنيين بذاك النشاط. وعلى أساسٍ من ذلك، لم يكنْ سعيُها إلى تزكية مرجع على حساب آخر داخلًا في إطار انتصارها العقَدي لاتجاه مذهبي معين. إنها من حيث المبدأ ضد إقحام الدين في الحياة العامة.

خاتمة

ننتهي بعد هذه المحاولة البحثية في نوع العلاقة بين الحوزة والسلطة واتجاهات الصراع أو الاحتواء، انطلاقًا من المقدّمات التأسيسية للمسألة الطائفية، إلى جملة من النتائج نسوق أهمها في ما يلي:

• أولًا: إن تحويل الطائفة إلى وعاء نفسي - اجتماعي لتصنيع الطائفية خطابًا مغلقًا خائفًا ومُخيفًا، لن يجد تربةً أفضل من تلك التي شرعت في الانبساط والتمدد منذ فشل ثورة العشرين، وبداية تشقق التركيبة المجتمعية العراقية وميلانها إلى الاحتماء بالمذهب.

• ثانيًا: أثارت خيوط انتماء الحوزة في تاريخها المعاصر جدلًا كبيرًا بين مَن يرى فيها مجالًا سياديًا مذهبيًا أولًا، وطائفيًا ثانيًا، يعمل أصحابُه على افتكاكه من المدار السيادي الوطني، ومَن يرى فيها قطعةً صلتُها الولائية للخارج الفارسي أقوى من ارتباطها بالداخل، ومَنْ يرى في بعض مكوّناتها نفَسًا عروبيًا وطنيًا يصارع من أجل إنتاج ما يمكن تسميتُه «التشيع العربي». وفي واقع الأمر، ثمة شيء من الصواب يسكن هذه الآراء جميعها. ولا يعدم الدارسُ مؤيّدات تدعم هذا الرأي أو ذاك. وإن إنجاز قراءة تفسيرية للوقائع والعلاقات، يكتسي أهميةً كبرى بالنسبة إلى دراسات علم الاجتماع السياسي والثقافي والديني، على غرار أهميتها بالنسبة إلى المقاربات الجيوسياسية والجيوستراتيجية والاستشرافية.

• ثالثًا: رأت هذه الدراسة أن دخول الدولة نصيرًا لخط انتماءٍ في الحوزة ضد آخَر كان حافزًا لطرح أسئلة حقيقية حول صدقية السلوك اللائكي وآثاره الواقعية من ناحية، وحول انتصار حُكم البعث للطائفة السُنية حقًا من ناحية ثانية. ويُطرح مثل هذا التساؤل، بالنظر إلى أن دولة الاستبداد تشتغل بالمضامين الطائفية وإذكاء ثقافة الفتنة والتقسيم؛ لِضمان دوام سلطانها، من دون أنْ

تكون هي نفسها على مذهب معيّن، أو صنيعة طائفة معيّنة. من أجل ذلك لم تنظر هذه الدراسة بكثير من الاطمئنان إلى القراءات الناهضة على فكرة أن النظام البعثي العَلماني كان جزءًا من مشروع طائفي. وليس في هذا تبرئةٌ له، وإنما هي الرغبةُ في الإلحاح على أن الأنظمة الاستبدادية تتوزّع ضحاياها بين جميع التكوينات المجتمعية، وأن الطائفية مُنتَجٌ من منتوجات الاستبداد، يُصنعُه طِبْقَ الحاجَة. واقتضت حاجةُ الاستبداد إظهارَ الشيعة في وضع الطائفة «المارقة» التي لا يدين عقلُها بالولاء لعقل الدولة.

• رابعًا: الدولة العراقية بعثية عَلمانية. لكن عَلمانيتها لم تكن تسري سريانًا ثقافيًا أفقيًا في جميع مكوّنات المجتمع، نظرًا إلى عوامل مركّبة لم يُسعفنا المقام بتفصيل القول فيها. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن السياق العربي - الإسلامي عمومًا (لا العراقي فحسب)، لم يعرف حركاتٍ ثقافيةً ذاتَ عقيدة مدنية نجحت في التحول إلى قاعدة ثقافية شعبية من جهة، وأفرزت نظامًا تعليميًا وتربويًا يحصّن العقل والوجدان الجماعيين من الردّة عن تلك القاعدة من جهة ثانية.

• خامسًا: لئن كنا لا ندري على وجه اليقين إن كان الحاكم العراقي هو الذي يعمل على أن يكون البغدادي عونًا للسلطة على أعدائها هو ما اختمرَ في لاوعيه الثقافي والسياسي حول علاقة الحاكم بالعالِم في التراث السياسي السُنّي، أو هي ضرورات الواقع وصعوبة المرحلة، فإننا نرى في ما يشبه اليقين أنّ البغدادي، المرجعَ الديني الشيعي، كان يمكن أن يخطوَ خطوةً اجتهادية لا تقلّ في جرأتها عن الخطوة التي نفّذها الكركي في العهد الصفوي. فلو كان قبِل العرضَ الذي تقدّمت به إليه السلطة لتم على يدَيه أمر مهم، مستخلصُه تذويب الولاء الحوزوي في الولاء الدولتي من جهة، وتذويب العَلمانية المستبدة في روحية الثقافة العربية العمومية من جهة ثانية.

المراجع

1- العربية

البغدادي، أحمد حسني. السلطة والمؤسسة الدينية الشيعية في العراق. سورية: المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2002.

البهادلي، أحمد. الحوزة العلمية في النجف: معالمها وحركتها الإصلاحية 1920-1980. بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.

الحسني، عبد الرزاق. تاريخ العراق السياسي الحديث. ط 7. بيروت: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.

______. الثورة العراقية الكبرى. ط 2. صيدا: مطبعة العرفان، 1965

حمدان، حسن [مهدي عامل]. في الدولة الطائفية. بيروت: دار الفارابي، 1986.

الحمداني، حامد. «أسرار وخفايا الحرب العراقية الإيرانية حرب الخليج الأولى». الحوار المتمدن. 27/8/2010.

السامرائي، سعيد. الطائفية في العراق. لندن: مؤسسة الفجر، 1993.

الصدر، محمد باقر. خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء. تحقيق أحمد ماجد. بيروت: دار المعارف الحكمية، 2014.

عبد الله، حسن علي. «الحوزة العلمية النجفية في وثائق وزارة الداخلية 1921-1936». مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية. السنة 7، العددان 3-4. (2008).

غليون برهان. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. ط 3. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

______. «نقد مفهوم الطائفية». الآداب (كانون الثاني/يناير 2007).

______. نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

______. النفيسي، عبد الله فهد. دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث. الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، 2012.

نقاش، اسحق. شيعة العراق. ترجمة عبد الإله النعيمي. دمشق؛ بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، 1996.

الوردي، علي. لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977.

2- الأجنبية

Chiha, Michel. Liban d’aujourd’hui 1942. Beyrouth: Editions du Trident, 1949.

_______. Politique intérieure. Beyrouth: Editions du Trident, 1964.

Dumont, Gérard-François. «Nadjaf, une ville-monde émergente?.» Géostratégiques. no. 34 (Janvier 2012).

Adel Gholamali Haddad, Hassan Taromi-Rad and Mohammad Jafat Elmi (eds.). Hawza-yi ʻIlmiyya, Shiʻi Teaching Institution: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam. London: EWI Press Ltd, 2012.

Kadhim, Abbas. The Hawza Under Siege: A Study in the Baʻth Party Archive. Boston: Institute for Iraqi Studies, 2013.

Leblond, Renaud. Dérives sectaires: Les Nouveaux gourous. Paris: Storylab Editions, 2012.

Luizard, Pierre-Jean. La Formation de lʹIrak contemporain: Le Rôle des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de lʹEtat irakien. Paris: CNRS, 1991.

Mikaïl, Barah, Jamil Abou Assi et Halla al-Najjar. «La Question de la Marjaʻiyya chiite.» no. 2005/096. Institut de Relations internationales et

stratégiques, sur: https://goo.gl/mKiEug

Stuckrad, Kocku von (ed.). The Brill Dictionary of Religion. Leiden: Brill NV, 2006.

الفصل السابع
العلاقات الشيعية فوق الوطنية
والدولة الوطنية في العراق ...... حارث حسن

مقدمة

تناقش هذه الدراسة علاقة التحالفات الشيعية «فوق الوطنية»[344] بالديناميات والصراعات الداخلية التي شهدتها الدولة الوطنية في العراق. وتحاول أن تسلّط الضوء، مفاهيميًا وتحليليًا، على البعد فوق الوطنيّ للتشيّع، بما هو هوية دينية مقترنة بمؤسسات وتقاليد سابقة بوجودها الدولةَ الوطنية الحديثة، وبما هو مظلة لعقيدة سياسية وتحالفات اجتماعية - سياسية تطوّرت في العقود الأخيرة لتتحول بالتدرج إلى فاعل جيوسياسي.

تحاول الدراسة أيضًا استيعاب الطابع المركّب للعلاقة بين الهوية الشيعية والدولة الوطنية، فهي لم تكن دائمًا علاقة نقضٍ مطلقة، بل كانت علاقة تكيّف أيضًا، وفي بعض الأحيان علاقة تماهٍ، بحسب السياق المكاني والزماني وطبيعة استقطاباته. ولذلك، تبدأ الدراسة، في مبحثها الأول، بمناقشة مفاهيمية ونظرية للعلاقة بين «الوطنيّ» و«فوق الوطنيّ»، ثمّ تنتقل في المبحث الثاني إلى مناقشة التشيّع من حيث هو هوية فوق وطنية، مع التركيز على المؤسسات الدينية وكيفية تعاملها مع وجود الدولة الوطنية في العراق الحديث، في حين يستكمل المبحث الثالث هذا النقاش بمعالجة صعود التيار الشيعي الحركي داخل المؤسسة الدينية وفي الفضاء الاجتماعي - السياسي الشيعي. وفي المبحث الرابع، تركز الدراسة على مرحلة ما بعد عام 2003، التي أفضت إلى بروز الظاهرة السيستانية تعبيرًا عن علاقة مغايرة بين المرجعية الدينية والدولة الوطنية. وفي المبحث الخامس

والأخير، تناقش الدراسة الاتجاهات والديناميات الراهنة في العلاقة بين الشيعوية السياسية فوق الوطنية والدولة الوطنية.

تنطلق الدراسة من فرضية مفادها أنّ ضعف الدولة الوطنية في العراق والمشرق العربي، المقترن بأزمة شرعية تتعلق بالأسس التي تشكّلت منها تلك الدولة، وبأنماط الحوكمة التي اعتمدتها في العقود والأعوام الماضية، أوجد فراغات في السلطة وأزمات هوياتية، خلقت سياقًا مواتيًا لنموّ مشروعات بديلة قائمة على روابط فوق وطنية، إثنية أو دينية أو مذهبية، صارت هي نفسها تُعمّق ضعف الدولة الوطنية. وشهدنا في الأعوام الأخيرة صعود النزعات الشيعية والسُنية والكردية فوق الوطنية. وعلى الرغم من أنّ تلك الاتجاهات طرحت نفسها، في بعض تجسّداتها، بصيغة تصوّرات لما ينبغي أن تكون عليه الدولة الوطنية، وليس بصيغة النقض التامّ لها، بل إنّ الحالتين السُنية والشيعية تجسدتَا أحيانًا في شكل صراع على السردية الوطنية، فإنّ تلك الاتجاهات، في وضع استقطاب طائفي إقليمي، أخذت تتجه نحو خيارات يستعصي في ظلّها تكريس سلطة الدولة الوطنية وشرعيتها بحدودها الراهنة.

أولًا: فوق الوطني/معالجة نظرية

شهد حقل الدراسات فوق الوطنية[345] (Transnational Studies) انتعاشًا في العقود الثلاثة الأخيرة مع نمو تأثير الفاعلين العالميين غير الدولتيين، مثل الشركات المتعددة الجنسية، ثمّ مع تسارع ديناميات العولمة والهجرة وما ترتّب على ذلك من ظواهر جديدة؛ من بينها نمو التواصلات فوق الوطنية بين الأفراد والجماعات، وتطوّر التعبيرات السياسية والاجتماعية لهويات وتحالفات فوق وطنية. وبوجهٍ عامّ، هنالك اتفاق على أنّ مفهوم «فوق الوطنية» (Transnationalism) يشير إلى «الروابط والتفاعلات التي تربط الأفراد والمؤسسات عبر حدود الدولة الوطنية»[346]. وهناك من يميل إلى تعريفها تعريفًا أكثر تحديدًا، بوصفها «التبادل المتسارع عبر الحدود الوطنية للمعلومات وقوة العمل و(الثقافة) ورأس المال، من خلال فاعلين غير دولتيين وبطريقة تتحدى تلك الحدود والعلاقات بين الدول، أو تُعيد صياغتها»[347].

نتيجةً لهيمنة النظريات المتمركزة حول الدولة الوطنية في الحقلين السياسي والقانوني، طغت النظرة إلى «فوق الوطني» بوصفه تحديًا مفاهيميًا وسياسيًا وقانونيًا. فهو من جهة، يتحدى

الفهم الكلاسيكي للسيادة القائم على سيطرة الدولة وإشرافها على التفاعلات الرئيسة مع محيطها الخارجي، وعلى نحوٍ خاص التبادلات ذات الطابع السياسي أو المالي أو العسكري، ما يكرّس احتكار الدولة الوطنية للسلطة السياسية في داخل حدودها. وهو من جهة أخرى، يمثّل تحديًا لـ «الدولي» (International)؛ الذي يعبّر عن منظومة العلاقات بين الدول، بوصفها الوحدات «الشرعية» الرئيسة للنظام الدولي.

تصاعد في العقدين الأخيرين الاهتمام بالفاعلين غير الدولتيين (Actors Non-Stat) كقوة جديدة جديرة بالدراسة، ولا سيما في الدول التي تشهد صراعات داخليةً ويتسم كيان الدولة فيها بالضعف. وفي وقت اتجه التنظير الحديث إلى ابتكار مفهوم السيادة المركبة (Hybrid Sovereignty) للإشارة، على نحوٍ أساسي، إلى الدور الذي تؤديه المنظمات الدولية في صوغ شكل الحوكمة، في السياق النيوليبرالي السائد منذ نهاية الحرب الباردة تحديدًا، أضاف ظهور فاعلين محليين أو فوق وطنيين ينافسون الدولة في سلطتها داخل حدودها، أو يشاطرونها إيّاها، مزيدًا من التعقيد للمفهوم، وبات يتحدى بطريقة أكثر جذريةً المفاهيم الويستفالية الكلاسيكية للسيادة[348]. وفي الآونة الأخيرة، ومع تطور النظريات الاجتماعية عن الهوية، برز اتجاهان؛ أحدهما انتقل من المنظورات المتمركزة حول الدولة إلى المعالجة المتمركزة حول المجتمع، وتحديدًا الفضاءات المحلّية وتفاعلاتها، والآخر عالج التفاعل بين الدولتي وغير الدولتي، الوطني وفوق الوطني، من خلال رؤية دينامية تركز على بعد التفاوض والصراع والتعايش بين الهويات، من دون أن يراها بصيغة النقض المتبادل في معادلة صفرية حادّة[349].

في كتابه المتعلّق بالسيادة في المنطقة العربية، يذهب جوخان باجيك إلى أنّ علاقات الدولة بالمجتمع في العالم العربي تبرز نموذج السيادة المركّبة، بسبب عدم التناسق بين النموذج الويستفالي للدولة الوطنية الذي فرضته المرحلة الكولونيالية على المنطقة، والبنى الاجتماعية والسياسية الأهلية. ولذلك، يقترح التخلي عن النموذج الويستفالي في مقاربة قضية السيادة في المنطقة العربية، لأنه لا يتوافق مع الحقائق الاجتماعية، ويقترح بديلًا منهجيًا من السيادة المركبة التي تقبل التعايش والتزامن بين ولاءات تاريخية، قبَلية أو إثنية أو دينية، والصيغة القانونية للدولة الحديثة[350].

وعلى نحو أكثر تحديدًا، يرى تميم البرغوثي أنّ هناك تباينًا بنيويًا بين المنظومة الثقافية للمجتمعات العربية، وكياناتها الجيوسياسية (الدول الوطنية ما بعد الكولونيالية). وكرّس هذا التباينُ

الافتراقَ بين مفهومَي الدولة والأمّة[351]. ولكن مثل هذه القراءة، التي قد تتأثر بمواقف أيديولوجية مسبقة، تطمس الفوارق بين إشكاليات تشكل الدولة الوطنية وتلك الناتجة عن اخفاقات عمليات بناء الأمة. وبعبارة أدق، لا ينبغي الانسياق إلى تصور حتمي بأن الدولة الوطنية مشروع فاشل بسبب أصل نشأتها (وهذه المسألة أكثر تعقيدًا من التصورات المبسّطة عنها) وتجاهل أكثر من قرن من عمر تلك الدولة، وما أنتجه من شعور بالانتماء إليها، حتى وإن لم يُترجمَ ذلك الشعور دائمًا باندماج مجتمعي واتفاق على قيم كبرى تحكم المجتمع السياسي الوطني. وإذا كان إرنست غيلنر يرى أنّ الدولة - الأمّة ظهرت تجسيدًا لوضع «تطابقت فيه الهوية الثقافية مع الحدود السياسية»[352]، فإنّها - بهذا المعنى - نتاج للتطور التاريخي الخاص بأوروبا، ولتحولات سوسيولوجية وجيوسياسية تمخّض عنها هذا التطور. فالأمّة بمعناها الحديث، من منظور غيلنر، هي نتاج للحداثة، ولتجذّر آلياتها اجتماعيًا، وللتحولات التي أفرزتها ثقافيًا، وهو ما لم يُنجَز بشكل نهائي في المجتمعات العربية. وقد أسهمت العولمة وتسارع الديناميات فوق الوطنية ونهاية الدولة التحديثية (التي تحولت، في الغالب، إلى مشروع تسلطي ميراثي) في انتكاسات عمليات بناء الأمة.

يحيلنا مفهوم الدولة (State) في اللغة اللاتينية إلى حالة تتّسم بالثبات، أي بنوع من الرسوخ وشكلٍ من الاتصاف[353]، وهو ما لا يضمره مفهوم الدولة في اللغة العربية المشتق من الجذر «د و ل». فهذا الجذر يعكس حالةً متغيرةً وتداولًا زمنيًا. ونقرأ في لسان العرب ما يأتي: «الدولة بالفتح في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى. يقال كانت لنا عليهم الدولة، والجمع الدول والدولة بالضمّ في المال. يقال صار الفيء دولةً بينهم يتداولونه مرةً لهذا ومرةً لهذا [...] وقال الزجاج الدولة اسم الشيء الذي يتداول، والدولة الفعل والانتقال من حال إلى حال»[354]. ويستخدم البرغوثي هذا التباين في الجذر اللغوي ليشير إلى الافتراق في الأصل الثقافي بين «الدولة» و«الأمّة» في المجتمعات العربية. فالدول قد تقوم وتنهض وتغلب، أو تضعف وتموت، لكن الأمّة أكثر ثباتًا، وإليها تتجه الولاءات النهائية للناس. من هنا، نادرًا ما حاولت حكومات المنطقة وحركاتها السياسية تشييد شرعياتها على أساس الولاء للدولة أو لهويات؛ كالأمّة العراقية، أو السورية، أو الأردنية، بل إنّ كبرى الحركات السياسية في التاريخ ما بعد الكولونيالي في المنطقة بنَت أيديولوجياتها على فضاءات ثقافية أوسع من الدولة، مثل «الأمّة العربية» و«الأمّة الإسلامية»، و«الأمّة الكردية»[355]. ثمّ إنّ عودة دولتين من أكثر دول المنطقة رسوخًا (إيران وتركيا) إلى تبنّي سرديات ثقافية تدمج بين الولاء الوطني والأخوّة الإسلامية، تدفع إلى استنتاج أنّ الولاء الخالص للدولة الوطنية ما زال

عاجزًا عن تحقيق الإشباع الأيديولوجي والتماهي الهوياتي؛ أي ما افترضته نظرية التحديث الكلاسيكية القائمة على فكرة مفادها أنّ الدولة يمكنها أن تقود عملية تحديث وعلمنة، وأنّ هذه العملية تفضي في النهاية إلى ظهور دولة - أمّة، بالمعنى الحديث.

من أجل ذلك، لم تكن الولاءات فوق الوطنية، في منظور أتباعها، انحرافًا عن الولاء الوطني، بل التزامًا بما يُعتقد أنّه ولاء أسمى يعكس «الهوية الحقيقية» لشعوب المنطقة. فأهمّ أيديولوجيتين أثّرتا في صوغ أفكار الهوية وتعبيراتها السياسية في المشرق العربي كانتا «القومية العربية» و«الإسلام السياسي». وانطلقت كلتا الأيديولوجيتين من موقف الرفض للإرث الكولونيالي، وقيام الاستعمار بتفكيك المنطقة وإيجاد كيانات مصطنعة فيها، لكنهما افترقتا في تحديد «الهوية الحقيقية» لشعوب المنطقة، منشدَّتين في ذلك إلى فهم ماهوي للهوية بوصفها «شيئًا ثابتًا عبر الزمان». وذهب القوميون العرب إلى تأكيد الهوية القومية، وتحديدًا عنصر اللغة، في حين ذهب الإسلاميون إلى مركزة الهوية الدينية. وافترقت الأيديولوجيتان في الموقف من «التحديث والعلمنة» أيضًا. ففي وقت ذهب القوميون العرب إلى تبنّي العلمنة ونقد الولاءات المذهبية والطائفية و«الرجعية الدينية»، تبنّى التيار الإسلامي موقفًا معارضًا للعلمنة، عادًّا إياها محاولةً لتجريد الأمّة من هويتها «الحقيقية» و«رسالتها» وإخضاعها، ثقافيًا، لنموذج مستعار من الغرب.

هنالك بعدٌ آخر تمحورت حوله الاستقطابات الهوياتية. ففي حين ذهب بعض التيارات فوق الوطنية إلى تبنّي الرفض الراديكالي للدولة الوطنية، والدعوة إلى مشروعات وحدة سياسية تنهي الحدود «المصطنعة» التي رسمها الاستعمار، تبنّت تيارات أخرى موقفًا أكثر براغماتيةً، وحاولت التوفيق بين وجود الدولة الوطنية، بوصفه حقيقةً سياسيةً، والولاء للهوية فوق الوطنية، حيث لا يوجد تناقض بين الانتماءين عادة. وحاول بعض التيارات القومية العربية والإسلامية التخلّي عن الموقف الراديكالي لمصلحة نظرة ترى أنّ الوطني والقومي، أو الوطني والديني، يكمل أحدهما الآخر. ويمكننا القول إنّ تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، وغيره من التنظيمات الجهادية، تعبّر اليوم عن الموقف الراديكالي الذي يرفض الاعتراف بالدولة الوطنية، وأنّ التخلص منها يعُدّ بدايةً لبناء مشروع دولة «الخلافة» وتوحيد «الأمّة». في حين تتبنى التيارات الإسلامية الرئيسة في تركيا وإيران وتونس والعراق ودول أخرى من دول المنطقة، الموقف البراغماتي التوفيقي الذي لا يرى تناقضًا بين الدولة الوطنية والإيمان بالإسلام السياسي الحركي. واستند هذا النوع من التوفيقية، في

غالبية الأحيان، إلى الممارسة، من دون أن يتأصل أيديولوجيًا، على نحوٍ لم يحلّ تمامًا إشكالية العلاقة بين الدولة الوطنية والهوية الدينية.

ثانيًا: الهوية الشيعية والدولة الوطنية في العراق: مراجعة تأريخية

لا يختلف التشيّع عن باقي الفرق الدينية الإسلامية من حيث كونه عقيدةً فوق وطنية، أو «لاوطنية» (بمعنى أنه ليس ثمّة علاقة مباشرة لتلك العقيدة بوجود الدولة الوطنية أو بعدم وجودها). لكنّ البعد الجديد بالملاحظة في الحالة الشيعية، يتعلق بالطبيعة الهرمية المؤسساتية للتشيّع، الناتجة من تطوّره إلى هوية طائفية تمثّل أقليةً في العالم الإسلامي، سعت لتأكيد استقلاليتها وحفظ تمايزها؛ عبر تطوير أنساق اعتقادية وطقوسية ومؤسساتية تُعيد إنتاج تلك الهوية. وتُعدّ المرجعية الدينية بمنزلة المجسِّد الرئيس لمحاولات مأسسة الطائفة. ومن دون الدخول في التفصيلات التاريخية لتطور المرجعية الدينية التي تناولها كثير من المؤرخين[356]، يمكن القول إنّها تعكس محاولةً لمركزة السلطة الدينية داخل الطائفة الشيعية، وتنظيم التواصل بين تلك السلطة والمريدين، على نحوٍ يسمح بتكوين علاقة تبادلية مستدامة.

تُقدّم السلطة الدينية إلى الأتباع ما يحتاجون إليه من توجيه وإرشاد فقهي وديني، عبر الاجتهاد الديني الذي يقوم به مجتهدون مُقرٌ لهم بالأعلمية. وفي المقابل، يقدّم الأتباع الطاعة، ويدفعون «الحقوق الشرعية» التي تسمح لتلك السلطة بتمويل نفسها وإدامة تشكيلاتها، ولا سيما ما كان معنيًّا منها بالتعليم الفقهي وتوزيع الأموال.

تطوّر هذا الفضاء التبادلي بانتصار المدرسة الأصولية على الإخبارية. وأفضى ذلك إلى تنامٍ للدور الاجتماعي - السياسي بالنسبة إلى المرجع الديني؛ ومن ثمّ انخراطه في حقل الممارسة السياسية، سواء كان ذلك عبر التحالف مع الملك (نموذج الدولة الصفوية)، أم عبر الصدام المحدود أو المفتوح مع الدولة (الخميني ومحمد باقر الصدر)، أم عبر التعايش الصعب معها (نموذج الخوئي)، أم عبر قيادتها (نموذج ولاية الفقيه في إيران).

في مختلف الأحوال، يجب الاستدراك بالإشارة إلى أمرين مهمّين؛ أحدهما أنّ المأسسة التي حصلت داخل الطائفة الشيعية لم تنتهِ إلى بناء هرمية مهيكلة ومستقرة كما هي حال المؤسسة الدينية الكاثوليكية، بل إنّ الجدل على دور المرجع/ المراجع وحدود سلطاته/م، وكيفية اختياره/م، لم يُحسم حتى اليوم، وأفضى نتيجةً لذلك، إلى الانقسام الراهن بين تيار الولاية المطلقة وتيار الولاية الخاصة. أمّا الأمر الآخر، فمفاده أنّ «المركزة» التي حصلت داخل الطائفة وترافقت مع صعود التيار الأصولي، وظهرت - بحسب ما يجادل زاكيري هيرن - في ظل عمليات اللامركزة (Decentralization) والتفكك التدرجي للإمبراطوريات الكبرى في المنطقة (العثمانية والصفوية) في شكل تيارات «إصلاحية» تمزج بين الديني والسياسي[357]، لم تؤدِّ إلى إنهاء التنافس داخل «الطائفة»، حيث ظلّ التنافس السياسي والفقهي والجغرافي متواصلًا بين مدرستَي قم والنجف، مثلًا، أو بين الحركيين والتقليديين، وتأثّر لاحقًا بظهور الدولة الوطنية من حيث هي فضاء جيوسياسي يسعى لمركزة بديلة لا تتمحور حول الهوية الدينية.

بهذا المعنى، تعرّضت العمليات التبادلية التي أوجدت فضاءً علائقيًا غير رسمي في زمن تفكك الإمبراطوريات المتعددة القوميات؛ ومن ثمّ بلورت هويةً طائفيةً تسعى لمأسسةِ نفسها ومركزةِ قرارها، لتحدٍ كبير بظهور الدولة الوطنية في العراق وإيران ودول أخرى. وقامت الدولة الوطنية على مشروع لبناء الأمّة، يتمحور حول ثلاث عمليات رئيسة: المركزة (Centralization)، أي تأكيد سلطة تلك الدولة في حدودها الإقليمية واحتكار العنف الشرعي والإدارة للمجال الرسمي - القانوني، والعلمنة (Secularization)؛ ومن ثمّ الانتقال من مركزية الديني إلى مركزية الوطني وبناء هيكل قانوني وضعي لإدارة شؤون الدولة[358]، والتحديث (Modernization) الذي يشمل إضعاف البنى الاجتماعية التقليدية ما قبل الحديثة وتفكيكها، لإقامة فضاء دولتي ومدني حديث، على أساس نهج تنموي أوامري (من الأعلى إلى الأدنى).

باختصار، عبّرت تلك العمليات عن محاولة صناعة فضاء وطني، تحكمه الدولة الوطنية، وتنظّم تبادلاته الداخلية وعلاقاته الخارجية على نحوٍ يؤدي إلى إضعاف الفضاءات فوق الوطنية وتبادلاتها المستقلة عن الدولة الوطنية، ما أدّى إلى حرمان المرجعية الدينية من موارد مهمة كانت تأتيها عبر التبادلات فوق الوطنية، ودفعها إلى التكيّف مع شروط العمل في بيئة أكثر محدوديةً من الناحية الجغرافية.

في الحالة العراقية، كان الاصطدام المبكر بين المرجعية الدينية والدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية مجسًّدا للصراع بين رغبة تلك المرجعية في تأكيد مركزيتها وحفظ فضائها وضمان استقلاليته، وسعي الدولة الجديدة لفرض سلطتها في حدودها المقررة بالتوافقات الدولية. وحُسم الصراع لمصلحة هذه الدولة؛ لأنّها استندت إلى الدعم الدولي في مرحلة تشكيل نظام دولي جديد بمبادئ تقوم على «الدولنة»، وعلى عدّ الدولة الوطنية الوحدةَ السياسية الرئيسةَ لذلك النظام الدولي[359]. وفي المرحلة المبكرة، فرضت تلك النتيجة على السلطة الدينية الشيعية نوعًا من الانكفاء، ووضعتها في موضع دفاعي أمام النمو السريع للفضاء الدولتي والقانوني الوضعي ولتيارات العلمنة المدعومة من الدولة، بعد أن دشّنت الدولةُ الجديدة عهدَها بنفي كبار المراجع من الأصل الإيراني، وصوغ قانون للجنسية يعقّد حركتهم وتبادلاتهم فوق الوطنية[360]. وفي مرحلة لاحقة، بدأت السلطة الدينية عمليّة تطور، استجابةً لهذا التحدي الجديد، مستثمرةً الاختلالات الاجتماعية - السياسية الناتجة من سياسات التحديث السريع والفوقي، ومن علاقات السلطة الإقصائية التي تطوّرت داخل الفضاء الدولتي، واتخذت - تحديدًا - شكل هيمنة متزايدة من النخب العسكرية السُنية. وقامت تلك الاستجابة على عنصرين: أحدهما رفض سياسات العلمنة لأنّها مثلت تحديًا مباشرًا للفضاء الديني - الاجتماعي المشكّل للمحيط الطبيعي الذي تتحرك المرجعية الدينية وتعيش فيه. أمّا العنصر الثاني، فهو نقد الشراكة بين الدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية والقوى «الكولونيالية»، بوصفها الراعي الأساسي لنشوء تلك الدولة بشكلها ونظام علاقاتها الراهن. ومنذ منتصف القرن العشرين، بدأت النزعات الحركية في الظهور داخل المؤسسة الدينية وبرز مراجع يريدون «إعادة الاعتبار» إلى الإسلام ودوره المركزي اجتماعيًا، إلى جانب تحديثه وتقديمه سرديةً معاصرة عن الهوية والنظام الاجتماعي، على نحو ما فعل محمد باقر الصدر[361].

ظلّت سمات الطابع فوق الوطني، أو المتعدد الجنسيات، تطبع المؤسسة الدينية في النجف، مع عودة بروز المراجع الكبار من أصل إيراني، مثل أبي القاسم الخوئي وعبد الأعلى السبزواري وعلي السيستاني، واستمرار تدفق طلاب من إيران وبلدان أخرى للدراسات الدينية، على الرغم من «التسفير» أو التضييق المنتظم الذي مارسه نظام البعث إزاءهم بعد عام 1968. ترى إيلفاير كوربوز في دراستها الشبكات العائلية فوق الوطنية للمراجع الشيعة، أنّ المرجع أصبح يتحرك كفاعل عابر الدولة، يستجيب في تفاعلاته الاجتماعية لحاجات المجتمع الديني، لا المجتمع الوطني، لكنه مضطر؛ بالنظر إلى وجوده الطبيعي في دولة وطنية، وحاجته إلى التعامل مع سلطات لدول

وطنية في أماكن وجود المريدين، إلى التعامل والتكيّف مع المحددات التي يوجدها هذا الوجود، وإلى صوغ شبكاته على نحوٍ يسمح لها بالبقاء والعمل. فهي ترى أنّ الشبكات العابرة الدولة الوطنية تتغير وتتقولب من خلال التجربة المحلية[362]. تشير كوربوز أيضًا إلى أهمية الطريقة التي يدير بها المراجع مواردهم، وتحديدًا كيفية توزيع أموال الخُمس، بوصفه عنصرًا رئيسًا في صوغ شبكاتهم. ففي حالة عائلة الخوئي، كان لإنشاء مؤسسة الخوئي ومشروعات خيرية أخرى دور كبير في إدامة شبكة التعاضدات التي نشأت حول المرجع خلال حياته، وفي تحويل تلك المؤسسة إلى فاعل رئيس في العملين السياسي والديني الشيعي أيضًا.

ثمّ إنّ للنشاطات التي تنفق فيها هذه الأموال دورًا مهمًا في تحديد إرث المرجع واتجاهات أسرته ومكانتها المستقبلية. وهنا، تكون المقارنة بين عائلتَي الخوئي والحكيم مفيدةً، ويمكنها أنّ تضيء جوانب مهمةً على خيارات الطبقة الدينية الشيعية وسياساتها، خصوصًا بعد وفاة المرجع. ففي وقت انخرط أبناء المرجع الحكيم في العمل السياسي المعارض (محمد مهدي الحكيم ومحمد باقر الحكيم)، إلى حدّ قيادة تنظيم سياسي (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق)، وكان من أهمّ القوى السياسية الشيعية، تركّز نشاط الشبكة العالمية فوق الوطنية للخوئي - مع بعض الاستثناءات - على العمل الخيري ورعاية حزمة مشروعات واسعة في أوروبا وآسيا وإيران والمنطقة العربية. ويكمن الفرق في نظر كوربوز في عاملَين، يتمثل العامل الأول في أنّ المرجع محسن الحكيم كان مرجعًا عربيًا، ومن ثمّ، لم تكن لديه صلات واسعة في إيران وبين المجتمعات الشيعية غير العربية، على الرغم من تجربة ابنه محمد مهدي في باكستان، في حين كان الأصلُ الإيراني للخوئي ممرًّ عبور لبناء صلات واسعة. وانعكس ذلك على اهتمامات الأبناء وخياراتهم المستقبلية. ففي وقت ظلّ الشأن السياسي العراقي محوريًا في نشاط أسرة الحكيم، لم تكن لجناح مهمّ من أسرة الخوئي اهتمامات عراقية. أمّا العامل الثاني، فيمكن استنتاجه من عرض الباحثة لطبيعة علاقة المرجعين وأبنائهما بالدولة في العراق؛ ذلك أنّ اصطدام الحكيم بنظام البعث، وانفتاحه بعض الوقت على حزب الدعوة والإسلام السياسي الحركي - إلى حدّ أنّ اثنين من أبنائه كانا من مؤسسي الحزب - حدَّدا طبيعة الدور المستقبلي لهؤلاء الأبناء الذين انتقلوا إلى المنفى ليقودوا العمل السياسي الشيعي المعارض للنظام. وفي المقابل، كان خيارُ الخوئي مهادنةَ السلطة وعدم الاصطدام بها. ومن ثمّ، عمل على تطوير شبكاته الدينية والمالية في اتجاه عدم التورط المباشر في السياسة، بوصف ذلك إستراتيجيةً للبقاء[363].

ثالثًا: التشيّع الحركي والدولة الوطنية

بدأت المؤسسة الدينية، منذ ستينيات القرن العشرين تحديدًا، تنقسم بطريقة أعمق، بين التيار الحركي والتيار المسمى عادةً «التقليدي»؛ أي الذي لا يميل إلى الانخراط المكثف في النشاط السياسي. وعلى الرغم من أنّ هذا الانقسام لم يكن دائمًا نتيجة خلاف فقهي وأيديولوجي، بل حتّمته أحيانًا أوضاع حكمت خيارات رجال الدين وممارساتهم، فإنّه حدّد، على نحوٍ أو آخر، طابع الاستقطابات الشيعية الداخلية، وأثّر كثيرًا في العلاقة بين الانتماء الشيعي فوق الوطني والدولة الوطنية. لكنّ هذا الانقسام اقترن بانقسام آخر داخل المدرسة الأصولية، بين تيّار يميل إلى نهج حركي راديكالي، مثّله على نحوٍ خاص الخميني، وتيّار آخر يميل إلى نهج محافظ، من دون ممانعة في الانخراط السياسي المحدود، ومثّله محسن الحكيم، ومن ثمّ الخوئي والسيستاني. وعبّر الخلاف بين التيارين عن فلسفتين سياسيتين، ربما وجدنا أفضل تجسيد لهما في الحوار الذي دار بين الخميني والحكيم حول الموقف من نظام الشاه، وتجسّدت فيه بعض معالم النزعة الثورية التغييرية لدى الخميني، والميل إلى المحافظة والشكّ في الحلول الثورية لدى الحكيم، من دون أن ننسى أنّ اختلاف علاقتهما بنظام الشاه (انخرط الخميني في صراع مفتوح مع الشاه، في حين كان الحكيم يحظى بدعمه) أدى دورًا في تشكيل مواقفهما السياسية[364].

على غرار الإسلام السُني الذي شهد ظهور حركات سياسية - مثل حزب التحرير والإخوان المسلمين والتنظيمات السلفية الجهادية - اتخذت مواقف راوحت بين القبول الضمني بالدولة الوطنية والرفض الراديكالي لها، شهد التشيّع في عصر الدولة الوطنية ظهور حركات سياسية اختلفت في مواقفها من الدولة الوطنية. ويمثّل حزب الدعوة الإسلامية، وهو أقدم الأحزاب الشيعية التي ما زالت فاعلةً في العراق، نموذجًا شيعيًا قابلًا للمقارنة بالحركات الإسلامية السُنية؛ من حيث ظهوره تعبيرًا عن رفضٍ لسياسات العلمنة التي تبنّتها الدولة الوطنية وللهيمنة الغربية أيضًا، وتبنّي موقف يسعى لأسلمة المجتمع وإعادة مركزية الدين إلى الذات الجمعية، والإيمان بأنّ الإسلام نظام متكامل وشامل للحياة[365]. وفي وقت كان بعض قادة حزب الدعوة أعضاءً سابقين في حزب التحرير (محمد هادي السبيتي وأخوه مهدي السبيتي وعارف البصري)[366]، تأثّر معظم الأعضاء المؤسسين لحزب الدعوة

بفكر الإخوان المسلمين، إلى حدّ أنّ بعضهم تعرّض للاتهام من الدوائر الشيعية التقليدية بمحاولة إدخال الفكر السُني إلى النجف[367].

مثل معظم حركات الإسلام السياسي، واجه حزبُ الدعوة معضلة الموقف من الدولة الوطنية، حيث أشار في أدبياته المبكرة إلى «الأمّة» بوصفها الجماعة الدينية التي يجب انتشالها من الجهل والتخلّف وإعادة بناء شخصيتها الإسلامية. ولم تحسم تلك الأدبيات الحدودَ السياسية لتلك الأمّة على نحوٍ واضح وصريح، كما أنّها ظلّت تفتقر إلى موقف محدد من الدولة الوطنية وشرعية وجودها. وعلى الرغم من تألّف قادة حزب الدعوة الأساسيين وكوادره من مواطنين عراقيين، وتحرّك هؤلاء القادة والكوادر استجابةً للأوضاع الاجتماعية والسياسية في العراق، كان للحزب أعضاء أو متعاطفون من غير العراقيين؛ مثل الشيخ علي الكوراني، ذي الأصل اللبناني، الذي أدى دورًا مهمًا في مراحل الحزب التأسيسية وجدالاته الداخلية. كما ارتبط المرجع محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهما لبنانيان أيضًا، على نحوٍ أو آخر، بالحزب في مراحل معيّنة من تاريخه، بل إنّ لورنس لويير ترى أنّ حزب الدعوة شهد عملية تحوّل إلى تنظيم فوق وطني (Transnationalization)، بعد خروج كثير من قادته إلى المنفى، وتحديدًا إلى منطقة الخليج[368].

بهذا المعنى، يشبه حزب الدعوة - في الكثير من سماته - خصمه الرئيس، حزب البعث؛ الذي تبنى كذلك مفهومًا للأمّة متجاوزًا للدولة الوطنية، وكانت له فروع في دول عربية عدة، وكان بعض قادته وكوادره من غير العراقيين. وجسّد الصراع بين الحزبين تنافسًا بين عقيدتين فوق وطنيتين، أيْ بين الإسلاميين والقوميين، على الرغم من الالتقاء في بعض المنطلقات؛ كالعداء للإرث الكولونيالي مثلًا.

على غرار البعث، لم يحسم حزبُ الدعوة موقفَه من مسألة العلاقة بين الهوية فوق الوطنية والدولة الوطنية، بل اعتمد أيضًا التوفيق البراغماتي والتعامل مع الواقع، من دون تخَلٍّ صريح عن المنطلقات الأيديولوجية[369]. ومن البداهة أنّ هذه الحركات تتأثر بطبيعة السياق الذي تتحرك فيه، والصراعات التي تنخرط فيها، والتحديات التي تتعامل معها. وكان الحراك السياسي للحزبين، سواء أكان ذلك في المعارضة أم في الحكم، مطبوعًا بمحددات الوضع العراقي، وبسعي كلّ منهما للوصول إلى السلطة والحفاظ عليها، بما يعنيه ذلك من تكيفٍ مع محيط نشاطهما، ومع أوضاع

العمل ضمن حدود الدولة الوطنية، خصوصًا في مرحلة الحكم حينما تصبح مهمة الحزب تأكيد سلطة تلك الدولة لا نفيها؛ وذلك على صعيد الممارسة على الأقلّ. ويفضي هذا الأمر، عادةً، إلى التخلّي العملي عن المقولات الأيديولوجية، فتكون النتيجة تحوّل تلك الأحزاب إلى تكوينات مرهونة بسلوكها لنزعات السلطة وحاجاتها، يتغلب فيها التكتيكي على الإستراتيجي، واليومي على المستقبلي، وتتأكّل مشروعاتها التغييرية التي وضعتها أيديولوجياتها المؤسّسة.

بانتصار الثورة الإيرانية، اتجه الفكر الشيعي الحركي إلى تبنّي مبدأ ولاية الفقيه، بما يعنيه ذلك من مزْجٍ بين السلطتين السياسية والدينية، أو جعل الديني قناةً لتشكيل السياسي. وتعني العودة إلى مركزة «الديني»، من الناحية النظرية، تراجعًا عن مركزة «الوطني»؛ أي عودةً، في الحصيلة، إلى تأكيد الدين فضاءً فوق وطني. لكنْ من حيث الممارسة، شهد الإسلام الشيعي الحركي أبرز تحوّلاته في سياق الصراع داخل الدولة الوطنية. ومن ثمّ، طرح نفسه نموذجًا لإصلاح تلك الدولة، لا التخلي عنها. فمعظم الخطب التي كان يدلي بها الخميني اتجه إلى نقد نظام الشاه وطريقة حكمه وفساده؛ أي إنّ هذه الخطب كانت مسكونةً بقوّة بالهاجس الإيراني، وكذلك كانت الثورة التي قادها الخميني؛ فهي إيرانية الطابع قبل أن تكون إسلاميةً. وظلّت هذه المسافة الفاصلة بين النظرية والتطبيق، مصدرًا للإرباك ومساحةً لتنافسٍ بين رؤًى مختلفة، راوح بين نزعة لتجاوز «الوطني» تجاوزًا تامًّا، ونزعة أخرى لإعادة تأسيس العلاقة مع «الوطني»؛ عبر جعل الدين جزءًا من الهوية الوطنية.

بما أنّ هذه الدراسة معنيّة بالممارسة أكثر من عنايتها بالنصوص، يمكن القول إنّ ممارسة نظام الحكم في إيران، المبنيّ على ولاية الفقيه، عكست علاقةً مرتبكةً بين الشيعوية فوق الوطنية والدولة الوطنية. فمن جهة، سعت النخبة الثورية الإيرانية لتأكيد سلطتها في الفضاء الشيعي، موظِفةً موارد الدولة الإيرانية، لبناء شبكات تحالف عقائدية في لبنان والعراق وغيرهما. ومن جهة أخرى، اكتسب النظام الجديد طابعًا دولتيًا ووطنيًا بعد أن طرح نفسه نموذجًا لحكم الشعب والتعبير عن هويته على نحوٍ أصيل، فـ «الشعب» - في هذا السياق - متمثّل بالإيرانيين الذين تتعامل مؤسسات الحكم معهم وتخاطبهم يوميًا. وعلى غرار حالة أنظمة أخرى (حزب البعث في العراق وفي سورية)، ظلّ الفاصل بين حدود «الأمّة» وحدود «الدولة» قائمًا، وطوّر النظام آلياته الخاصة للتعامل مع شؤون الأمّة، وآلياته الأخرى للتعامل مع شؤون الدولة، ليعيد تأكيد الازدواجية الناتجة من عدم التجانس بين «الأمّة» و«الدولة» في المنطقة.

عراقيًا، انعكس ذلك على مستويَين؛ أحدهما سعي التيار المحافظ في مرجعية النجف للحفاظ على استقلاليته عن سلطة المرشد الأعلى في إيران، ما دفعه إلى التكيّف مع الاشتراطات الصعبة للنشاط الديني في ظل نظام صدام حسين من جهة، وبناء شبكاته فوق الوطنية المستقلة عن النظام الإيراني من جهة أخرى. وهكذا نجحت، مثلًا، مرجعية الخوئي في البقاء أكثر من عقدين في ظل حكم معروف بطابعه القمعي الشديد، وتمكّنت في الوقت نفسه من مواصلة نشاطاتها داخل إيران، على الرغم من الموقف غير الودي للنخبة الثورية تجاهها. ومصدر هذا النجاح هو قبولها الضمني بتقسيمٍ للعمل تتجنّب بموجبه التدخل في العمل السياسي، وتقرّ باحتكار المرشد الأعلى لهذه السلطة[370].

على المستوى الثاني، ظهرت في داخل النجف مرجعيات حركية تتبنى تصورات مقاربة لولاية الفقيه، لكنها تسعى لتوطين هذا المفهوم عراقيًا عبر الصراع مع الجناح المحافظ الذي سيطر عليه مراجع من ذوي الأصول الإيرانية (الخوئي والسيستاني)، وتقديمه بوصفه رؤية راديكالية للتغيير تقوم على استعادة «الهوية الحقيقية» للمجتمع في مواجهة النظام القومي العلماني، والتعبير عن مصالح الطبقات المهمشة من هذا النظام على غرار النخبة المحافظة في النجف. كانت تلك هي الرؤية التي طرحتها حركة محمد الصدر في ممارساته خلال التسعينيات من القرن الماضي، ثمّ أصبحت المرجعية التي انبثقت منها معظم التيارات الشيعية الحركية الجديدة بعد الاحتلال.

رابعًا: الظاهرة السيستانية والدولة الوطنية بعد عام 2003

رافق انهيارَ نظام صدام حسين، بسبب الاحتلال الأميركي في عام 2003، تداعٍ لهياكل الدولة. وتعرّضت هذه الهياكل، خلال أكثر من ثلاثة عقود من الحكم البعثي الذي تحوّل إلى حكم فردي تسلّطي، لعملية تسييس عميقة، وهو أمرٌ أدّى إلى تقليص هامش استقلالية تلك الهياكل تجاه السلطة الحاكمة. و«استكملت» العقوبات الاقتصادية الدولية عملية التهديم الداخلي للفضاء الدولتي وما تشكّل على هامشه من فضاء مدني، وأخذت النزعات التقليدية تشهد نوعًا من الإحياء؛ إمّا بسبب بحث السلطة عن تحالفات اجتماعية جديدة لتعوض التراجع في قدرتها على ممارسة السيطرة عبر الأدوات الدولتية، وإمّا بسبب سعي المجتمع للبحث عن ملاذات للحماية النفسية والاجتماعية، مع تراجع الحقل المدني وتراجع قدرة الدولة على إشباع الحاجات الأساسية. وجاء الاحتلال لينجز

تفكيك أجهزة الدولة السلطوية، وتحديدًا الأجهزة التي احتكرت سلطة القسر، ليسمح ببروز المؤسسات البديلة، بوصفها فواعل اجتماعية - سياسية، ومن ثمّ بدأت عملية تأسيسية جديدة؛ بكل ما تعنيه من إعادة تعريف للهويات والحدود والسرديات.

على الصعيد الشيعي، برزت المرجعية مجددًا بوصفها صاحبة الكلمة العليا في تحديد مسار الجماعة الشيعية في إطار الكيان الوطني العراقي. لكنّ هذا البروز حصل في سياق الصدام بين تيارين: الأول جسّدته، على نحوٍ أساسي، الحركية الراديكالية التي مثّلها التيار الصدري، مستوعبًا المقولات الأساسية للتشيع الحركي ونزعته الثورية، وبوصفه وريثًا وامتدادًا لحركة محمد الصدر في التسعينيات من القرن العشرين. أمّا التيار الثاني، فكان يعكس موقفًا براغماتيًا ونزعةً لتأكيد سلطة الطائفة من حيث هي جماعة هوياتية، بدلًا من تجسيد المقولات الأيديولوجية، وهو موقف عبّرت عنه قوى المنفى العائدة، مثل المجلس الأعلى الإسلامي العراقي (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية سابقًا) ومعظم أجنحة حزب الدعوة. وكما هو الشأن في حالات سابقة، لم يكن هذا الانقسام يتطابق تمامًا مع الانفصال بين تيار فوق وطنيّ وآخر وطنيّ، بل هو ناشئ عن تنافس على تشكيل الفضاء السياسي الشيعي والسرديات السياسية الحاكمة له، على نحوٍ يستدعي التضامنات فوق الوطنية عند الضرورة، من دون أن تحكمه تلك التضامنات على نحوٍ حادٍّ. ولئن كان التيار الصدري حركةً محليةً ذات جذور قوية في المجتمع الشيعي الجنوبي وامتداداته في وسط العراق، حيث انسجمت منطلقاته مع منطلقات التيار الثوري الإيراني وتماثلت معه، فإنّ ذلك سمح لاحقًا بقدر معيّن من التنسيق والتعاون في مواجهة العدوّ المشترك المتمثّل بالاحتلال. ولئن كانت قوى المنفى العائدة قد نسجت تحالفات وعلاقات تنظيميةً مع النظام الإسلامي في إيران (بل إنّ بعضها تبنّى مبدأ «ولاية الفقيه» ودان بالولاء للمرشد الأعلى)، فإنّها كانت محكومةً برغبة في تكريس وجودها عراقيًا، حتى عن طريق التحالف أو التعاون مع «الاحتلال»، في ما بدا أنّه انحراف عن المقولات الأيديولوجية التي بُني عليها نظام ولاية الفقيه في إيران. ولم يكن البعد فوق الوطني هو المحرك الرئيس في سلوك التيارين، بقدر ما كان سبب ذلك متمثّلًا بالرغبة في إعادة تشكيل علاقات السلطة داخل الدولة الوطنية.

سمح هذا التنافس ببروز مرجعية السيستاني بوصفه حكمًا أعلى يتجاوز الخصومات السياسية، ويستند إلى ما يكفي من الشرعية، ليحدّد سقوف الحراك السياسي داخل «الطائفة»، والمبادئ الناظمة علاقتها بالدولة الوطنية.

لا يمكن العثور على نصوص نظرية محددة تجسّد الفلسفة السياسية للسيستاني، بل يغلب الافتعال على معظم المحاولات التي أرادت البرهنة على وجود هذه الفلسفة، عبر التفسير الرغبوي للفتاوى الآنيّة. لكن، يمكننا القول إنّ السيستاني تجاوز التمييز القسري الحادّ بين «الحركي» و«التقليدي» الذي يُستدعى - في غالبية الأحيان - لتفسير التنافسات الشيعية، مستخدمًا الممارسة الفعلية والاستجابة لضغط الأوضاع، ليقدم تصوّرات تميل إلى دولة دستورية ليبرالية بهوية إسلامية[371]. لا تستند هذه «التصوّرات» إلى نظرية سياسية متكاملة، بل تجسّدها الممارسة، وهي لا تُحلّ - على نحوٍ نهائي - ثنائية الوطنيّ/فوق الوطنيّ، لكنها تعبّر عن شروط جديدة للعلاقة بين الدولتي وغير الدولتي، خرجت عن الفهم الكلاسيكي لبناء الأمّة الذي استند - كما سبق القول - إلى عمليات المركزة والعلمنة والتحديث. فالمشروع التأسيسي لدولة ما بعد عام 2003 تراجع عن ذلك النموذج عبر تبنّي اللامركزية، ليقبل بانتشار السلطة مؤسساتيًا وسياسيًا واجتماعيًا، والتعايش بين مراكز قوًى عدة (على الرغم من أن التطبيق يشير إلى استمرار الصراع على طبيعة اللامركزية ومستواها ومدّتها). وما عادت «العلمنة»، أيضًا، هدفًا للدولة، وليس ذلك بسبب صعود التيارات السياسية الإسلامية فحسب، بل بسبب صعود فكرة التوافق بين المكوّنات معرَّفة على أساس ديني أيضًا، على نحوٍ يضفي الشرعية على العامل المذهبي بوصفه مصدرًا للولاء والفعل السياسيَين. وفي وقتٍ كان فيه مشروع بناء الأمّة الكلاسيكي قائمًا على عمليات تحديثية تستهدف تفكيك البنى التقليدية ماقبل الدولتية، فإنّ تلك البنى أُعيد الاعتراف بها مع صعود الليبرالية وانتصارها على الاشتراكية، وسقوط النموذج السوفياتي للدولة «الكلّانية»، واللجوء إلى سياسات الهوية Identity Politics)) بوصفها بديلًا من الصراع الأيديولوجي؛ بما يعنيه ذلك من الانتقال من فكرة «تغيير المجتمع» إلى فكرة «تفاوض الهويات».

حافظت المرجعية الدينية على طابعها فوق الوطني، بل إنّ هذا الطابع انتعش مع تحرر السلطة الدينية في النجف من القمع الذي كان يُمارس ضدها في زمن النظام السابق. فالمرجع الأعلى هو من أصول إيرانية، ترتبط بمرجعيته شبكة واسعة من الطلاب والوكلاء والممثلين والمؤسسات الدينية والخيرية والتثقيفية التي تنتشر في الكثير من بلدان العالم، والتي أمّنت منزلته بوصفه صاحب أكبر عدد من المقلّدين بين المراجع الأحياء في العالم الشيعي[372]. يضاف إلى ذلك أنّ اثنين من كبار مراجع النجف اليوم (محمد إسحاق الفياض وبشير حسين النجفي) من أصول غير عراقية (الأول

أفغاني، والثاني باكستاني). كما أنّ التحرر من مضايقات النظام السابق سمح بزيادة عدد الطلاب غير العراقيين في حوزة النجف وتسهيل دراستهم.

يعني ذلك، أنّ تحرر الحقل الديني من رقابة السلطة السياسية وهيمنتها سمح بتعزيز شبكات تبادلاته فوق الوطنية التي يتبعها تشكّل ولاءات، ومنظومة علاقات عابرة الدولة، على نحوٍ أكثر سلاسةً. وتتمثّل المفارقة في هذا السياق، من جهة أنّ رجال الدين في العراق تحرّروا من تلك السلطة، في حين يواجه نشاطهم وحركتهم في إيران، أكبر البلدان الشيعية، رقابةً من نوع آخر؛ رقابة سلطة الولي الفقيه. ويذهب مهدي خلجي إلى أنّ ما يحدث في إيران عمليًا هو علمنة للمجال الديني؛ بمعنى أنّ الدين يخضع لإرادة السلطة السياسية التي أخذت تنظّم عمل الحوزات والنشاط الديني في إيران، وهو ما يُفهم منه أنّ العلوية في هذا البلد هي للدولتي، وليست للديني في الوقت الراهن[373].

لهذا السبب، طوّرت مرجعيةُ النجف براغماتيتها الخاصة بها، الموروثة من حقبة الخوئي، وتكيّفت مع شروط النشاط الفقهي داخل إيران، على نحوٍ يجنّبها الاصطدام بسلطة الولي الفقيه عبر التركيز على القضايا الفقهية والنشاط الخيري. أمّا عراقيًا، فسعت للحفاظ على حريتها المكتسبة داخل العراق عبر نهج يقوم على ما يأتي:

• ضمان بقاء المعادلة السياسية التي تسمح بنظام حُكم تقوده الغالبية الشيعية، ذي سمة إسلامية، وهو ما تمثّل بإصرار المرجع على كتابة الدستور من جهة جمعية منتخبة عراقية.

• مقاومة تحوّل تلك الدولة إلى نظام سلطوي يسعى لفرض هيمنته الكاملة على المجتمع، وتحديدًا على المجال الديني.

• مقاومة محاولة التيار الراديكالي فوق الوطني في النظام الإيراني بسْطَ سيطرته التامة على الفضاء السياسي الشيعي في العراق، وتحويل الحكومة التي يهيمن عليها الشيعة إلى إحدى أدوات هذا النظام.

التقت مرجعية النجف مع النظام في إيران على هدف تمكين الشيعة في عراق ما بعد عام 2003، لكنهما اختلفَا في طبيعة التيار الشيعي الذي يجب دعمه ومنطلقاته السياسية والأيديولوجية. ويعكس ذلك تنافسًا قديمًا، تحت سقف مصلحة الطائفة، بين التيار الراديكالي والتيار المحافظ. وعلى

الرغم من الاختلافات الجزئية، يمكن النظر إلى التنافس الصامت حاليًا بين السيستاني والخامنئي، بوصفه امتدادًا لتنافس طويل ومختلف بين التيارين، يعبّر عن تباينات في تصوّرات كلّ منهما لدور الفقيه ومجال نشاطه، من دون أن يعني ذلك مبالغةً؛ من خلال جعْل هذه الثنائية مفسرةً لكل شيء، أو تجاوز المحددات والأوضاع التي تفرض على المرجع أن يتصرف بطريقة معيّنة في سياق معيّن.

إذا كان نظام ولاية الفقيه في إيران قد قام على فكرة هيمنة الفقيه على الدولة واستخدام الدولة لتنفيذ مشروع بناء المجتمع الإسلامي، فإنّ السيستاني ينحدر من مدرسة متشككة في هذا النهج، لا تميل إلى فرض هيمنتها المطلقة على الدولة، بل إنّها تميل إلى الحفاظ على مسافة آمنة من الدولة، وإلى التدخل لحماية النظام، أو منع تعسف تلك الدولة عند الضرورة. ولم يسْعَ السيستاني لفرض رؤية محددة لشكل الدولة وطبيعة نظامها السياسي. وتجنّب، في معظم الأحيان، التدخل في تفصيلات العمل السياسي، لكنّ حركته تحكّمت فيها «الاعتبارات الثلاثة» المذكورة آنفًا. ومن هنا نفهم موقف المرجعية من مسألتين حديثتَي العهد: الأولى هي رئيس الوزراء نوري المالكي، والأخرى هي تنظيم داعش.

في المسألة الأولى، تنامى الشك لدى مرجعية النجف تجاه المالكي مع اقترابه من التيارات الشيعية المدعومة من الجناح الراديكالي في النظام الإيراني (منظمة بدر وعصائب أهل الحق)، وسعيه لتقوية قبضته على السلطة والهيمنة على المجال الدولتي، والانتقال منه إلى تطويع الفضاءات الاجتماعية غير الدولتية لتلك السلطة، وصولًا إلى دعم مرجع مستقبلي يمثّل نهج النظام في إيران إلى حدّ بعيد، بل إنّ بعض سياسات المالكي اتخذ شكل محاولة التأثير في السلطة الدينية؛ على نحوٍ شبيه بالسياسات التي اتّبعها نظام البعث، كما تجلّى في محاولة التضييق على طلاب الحوزة الباكستانيين من أتباع المرجع بشير النجفي، بعد أن وجّه نقدًا علنيًا للمالكي[374]. وبدأت المرجعية بالتعبير عن تذمّرها من المالكي بالإشارات، ثمّ انتقلت إلى موقف أكثر صراحةً بعد الفوز الكبير للمالكي في الانتخابات النيابية لعام 2014، الذي بدَا كأنه حلقة أخرى في اتجاه توطيد دعائم سلطته. ودعمت المرجعيةُ، صراحةً، استبداله؛ في إجابة السيستاني عن رسالة حزب الدعوة بخصوص هذا الشأن[375].

وفي المسألة الثانية، كانت فتوى الجهاد الكفائي[376]، التي أصدرها السيستاني، تكرارًا للدور الذي أدّته المرجعية الدينية في مفاصل تاريخية سابقة (الغزوات الوهابية في القرنين الثامن عشر

والتاسع عشر، والاحتلال البريطاني، وانتفاضة عام 1991). ووجدت المرجعية نفسها في وضع السلطة الاجتماعية ذات الشرعية الأوسع، ويمكنها أنْ تضع إرشادات أساسيةً لحفظ النظام العام. وهي، في هذه الحالات، تستجيب - في غالبية الأحيان - إلى الحاجة الاجتماعية المتمثّلة بوجود سلطة عليا مرشدة و«منظمة»، ذات موقع أخلاقي أعلى، وفي الوقت نفسه تتصرف بوحي من دورها بوصفها مؤسسة شيعية معنيّة بحماية الطائفة من الخطر الخارجي، خصوصًا إذا كان هذا الخطر يتمثل بجماعة تكفّر الطائفة الشيعية.

نصِل إلى استنتاج أنّ المرجعية الدينية، بطبيعتها، مؤسسة فوق وطنية، وُجدت وتشكّل معظمُ تقاليدها قبل ظهور الدولة الوطنية، لكنها تكيّفت مع هذا الظهور، عبر التحوّل إلى فاعل وطني تارةً، والانعزال عن الشأن السياسي تجنُّبا للصدام المباشر بين قيمها فوق الوطنية وقيم الدولة الوطنية تارةً أخرى. وفي مرحلة ما بعد عام 2003، أُتيحت للمرجعية فرصة غير مسبوقة للمزج بين مهمة الفاعل الوطني، عبر التأثير في عملية تشكيل النظام السياسي وتطوّره في العراق، وتنمية شبكاتها فوق الوطنية وتطويرها في الوقت نفسه، بوصف تلك المرجعية - أولًا وقبل كلّ شيء - مؤسسةً دينيةً. ولم تسعَ مرجعية النجف للتحول إلى سلطة سياسية؛ لأنّ ذلك كان سيجعل منها مؤسسةً «وطنيةً»، وسيخلّ بالمعادلة التي تناسب حاجتها إلى الموازنة بين الدورين السابقين. فتحويل المرجعية إلى سلطة سياسية في العراق، يعني التخلّي عن الوظيفة الأصلية التي ظلّ التيار المحافظ يدافع عنها في مواجهة التيارات الحركية الراديكالية. وفي الوقت نفسه، قد يؤدي الاكتفاء بالدور الديني، من دون محاولة التأثير في الاتجاهات السياسية العامة، إلى هيمنة تيارات معادية، أو منافسة بشأن الدولة وتهديدها السلطة الدينية - الاجتماعية للمرجعية. من أجل ذلك، اختارت المرجعية دورًا موازنًا، لا يُخلّ بطبيعة وظيفتها وخصائصها من حيث هي مؤسسة دينية فوق وطنية، وفي الآن نفسه، لا يحرمها من قدرة التأثير في السياسة الوطنية على نحوٍ يمنع هيمنة التيارات المعادية أو المنافسة.

لكنّ هذا التوازن يتعرّض اليوم لاختبارات كبيرة، مع تسارع ديناميات التفكيك للدولة الوطنية، واحتدام التنافس على السلطتين السياسية والدينية، بين التيارين الراديكالي والمحافظ.

خامسًا: فوق الوطني والوطني: الاتجاهات الراهنة

شهدت الاستقطابات السياسية الشيعية تحوّلات مهمةً في الأعوام الأخيرة، تبعًا لاتجاهات التنافس السياسي داخل العراق والصراع الإقليمي في المنطقة. وبقدر تعلّق الأمر بالتحالفات فوق الوطنية، يمكن المجادلة بأنّ هناك علاقةً طرديةً بين مستوى التماهي مع هوية شيعية حركية ودرجة الانخراط في التحالفات السياسية فوق الوطنية. وكلما كانت «الاعتبارات» العراقية أكثر مركزيةً في تفكير قوة سياسية معيّنة وسلوكها، كانت أقلّ ميلًا إلى الانخراط في تلك التحالفات، حيث نقلت القوى السياسية الكبرى (المجلس الأعلى والتيار الصدري وحزب الدعوة) مركز اهتمامها وثقلها السياسي إلى الفضاء السياسي العراقي، وطوّرت شبكات تحالفاتها الرئيسة في سياق العمل، أو التنافس في الموارد، إلى داخل الكيان الوطني العراقي.

لا يعني ذلك أنّ تلك القوى تخلّت عن علاقاتها وتعاطفاتها ومصالحها مع إيران أو القوى الشيعية غير العراقية، بل صارت - إلى حدّ بعيد - تطوّع تلك الارتباطات بطريقة أداتية لخدمة أهدافها ومصالحها في السياق الوطني العراقي. ولا يعني ذلك أنّها حلّت تمامًا إشكالية عدم التطابق بين مفهومها الأيديولوجي للأمّة وتمركز عملها السياسي داخل الدولة العراقية، بل يعني أنّها طوّعت ممارساتها السياسية لتصبح أكثر تكيُّفًا مع حقيقة وجود الدولة الوطنية، وأنّ تلك القوى لم تتراجع عن إيمانها بعلوية الولاء إلى «أمّة إسلامية» متخيّلة، ولا عن أولوية «الشرعي» - بمعناه الديني - إزاء «الوطني»، لكنها «عرقنت»، من خلال المشاركة في السلطة والانتخابات ومحاصّة المناصب الحكومية وتمويل نفسها وشبكاتها عبر أدوارها الدولتية والتنافس الزبائني والبرامجي بينها، فعلَها السياسي إلى حدّ بعيدٍ.

ليس مفاجئًا، إذًا، أنّ تلك القوى تشعر اليوم بالتهديد من تيارات أخرى أكثر تماهيًا مع المشروع السياسي الشيعي فوق الوطني، على نحوٍ يُعيد ترسيم الاستقطابات الشيعية إلى صراع بين تحالف يمكن توصيفه بقدر من المجاز بـ «التحالف العراقوي»، وآخر بـ «التحالف فوق الوطني». لكنّ الدينامية الأساسية المشكّلة لهذا الاستقطاب تدور حول الصراع بين تيار يسعى للاستقرار السياسي وعدم إحداث خلخلة جذرية لعلاقات القوة في المجتمع الشيعي، وهو يقترب من مرجعية النجف (التيار الصدري والمجلس الأعلى الإسلامي والبرجوازية المدينية الشيعية)، وآخر يسعى لتغيير هذا الوضع واستبدال تلك العلاقات لمصلحته، وهو يرتبط بعلاقات مع الجناح الثوري الإيراني وولاء للمرشد الأعلى الإيراني (منظمة بدر وعصائب أهل الحق وكتائب حزب الله). لذا، ليس مفاجئًا أن نرى التيار الأول أكثر تماهيًا مع وجود الدولة الوطنية العراقية وبقائها، فهي تعبير

جيوسياسي عن الحاجة إلى النظام Order، في حين يميل التيار الثاني إلى تجاوز تلك الدولة والتماهي مع ولاء عابرٍ لها؛ عندما تصبح حاجزًا أمام نزعته التغييرية الراديكالية.

في هذا السياق، لا بدّ من الاستدراك بالقول إنّ الأطراف المنخرطين في هذا الاستقطاب لا تتبنّى الخط السياسي نفسَه بالقدر نفسِه من الالتزام، وإنّ منطلقاتها تتباين، ولا تعكس سياساتها - بالضرورة - اصطفافًا تامًا في أحد التحالفين. ففي حين يؤدي العداء بين التيار الصدري وعصائب أهل الحق دورًا مهمًا في النفور الحالي بينهما، فإنّ التقارب بين الصدر والحكيم لا يعني تخلّيهما عن مواقف ميّزت بين الجانبين بعد عام 2003، ولا سيما في ما يخص الموقف من الدور الأميركي. وفي وقت تسعى فيه العصائب للتحول إلى تيار شيعي رئيس، وتبحث عن تغييرات جزئية في داخل النظام السياسي (مثل الدعوة إلى نظام رئاسي)[377]، فإنّ حركةً مثل كتائب حزب الله الداخلة في تحالف مع العصائب تُعلن صراحةً أنها تتبع ولاية الفقيه، وتتبنّى مواقف التيار الثوري الإيراني من دون تردّد[378].

يميل بعض الكُتاب إلى تفسير الاستقطابات الشيعية على أساس ما يصدر من خطاب سياسي، من دون النظر إلى البنية العلائقية التحتية التي ترسم معالم هذا الخطاب. لكنّ مثل هذا التفسير يبقى سطحيًا، ولا يُقدّم إطارًا تنبُّئِيًا ملائمًا يساعد في استشراف سلوك الفاعلين السياسيين وتفكيكه. فالقوى «العراقوية» تستند، اليوم، في مواقفها إلى ترابط مصلحي مع وجود الدولة العراقية، ومع حقيقة أنّ تلك الدولة ما زالت توجِد لهذه القوى ما تحتاج إليه من عناصر البقاء والديمومة. وهكذا يمكننا، مثلًا، فهْم اقتراب التيار الصدري في مواقفه من تيار الحكيم، واقترابهما معًا من النهج العامّ لمرجعية النجف، بدلًا من النهج العامّ للجناح الثوري في إيران، وكذلك الأمر بخصوص انقسام حزب الدعوة إلى جناح سعى للتقارب مع مرجعية النجف، وآخر قريب من طهران وشبكة تحالفاتها. وفي المقابل، فإنّ قوًى جديدة؛ مثل عصائب أهل الحق وكتائب حزب الله والقوى التي ارتبطت بنيويًا بالنظام الإيراني، مثل منظمة بدر، ما زالت تستمدّ الكثير من مصادر قوتها وتأثيرها من العلاقة مع الحرس الثوري الإيراني، وتبدو - نتيجةً لذلك - أكثر استعدادًا للانخراط في تحالفاته فوق الوطنية، أو استثمار تلك التحالفات لتحسين موقعها السياسي في العراق.

في هذا السياق، من المهمّ التفريق بين النزعة الشيعية فوق الوطنية بوصفها تيارًا سياسيًا، والتشيّع فوق الوطني بوصفه هوية دينية تتمثل بالتعاطف الجمعي مع «الشيعي»، ولا سيما في

حالات المواجهة مع الآخر السُني، أو المشتركات الطقوسية التي تساهم في إعادة إنتاج تلك الهوية لجماعة متخيّلة فوق وطنية، أو في المؤسسات الدينية التي تقوم بما يشبه الدور الذي تحدّث عنه أنتوني سميث، وهو يتناول وظيفة حراسة هوية الجماعة؛ عبر إعادة إنتاج سردياتها وفضائها الرمزي والخطابي[379]. فالشيعوية السياسية، بتجسدها الحالي، تعبّر عن موقف أيديولوجي، وعن خيارات صراعية لا تتقرر آليًا عبر الانتماء إلى الهوية الشيعية، بل عبر قراءات ومفاهيم اجتماعية - سياسية وجغرافية - سياسية. وتعكس مشاركة عصائب أهل الحق ومنظمة بدر وتنظيم «أبو فضل العباس»، وغير ذلك من الفصائل الشيعية المسلحة في الصراع السوري، حالةً من التماهي مع خيارات التيار الثوري الإيراني في سياق الصراع الإقليمي والدولي. وعلى الرغم من الاستخدام المكثف للرمزية الشيعية في التجنيد وفي السردية الحاكمة لهذا الانخراط، فإنّ المواجهة محكومة بالاستقطاب الجيوسياسي القائم، أكثر من كونها انعكاسًا لا مفرّ منه لوجود خريطة طائفية متباينة في المنطقة. بمعنى آخر، فإنّ الوجود الشيعي - السُني ليس كافيًا لتفسير الصراع، بل إنّ شحن هذا الصراع طائفيًا نتج من خيارات سياسية واعية اتخذتها أطرافه. وعلى الرغم من تمظهر الصراع «طائفيًا» في عقول كثيرين من المراقبين له أو المنخرطين فيه، فإنّ «الطائفي» هنا محكوم بالسياسي، أي بشروط الصراع في سياق زماني - مكاني محدّد.

إذًا، لا بدّ من أن يُطرح سؤال: ما السبب الذي يجعل بعض القوى الشيعية أكثر استعدادًا للتماهي مع الشيعوية السياسية فوق الوطنية، سواء كان ذلك عبر تبنّي مقولاتها الأيديولوجية أم عبر المشاركة في جبهات مواجهة خارج العراق، أم عبريهما؟ ويبدو الإغراء الأيديولوجي عنصرًا مهمًا، فهذا التيار ما زال وفيًّا للمقولات الأساسية للإسلام السياسي في المنطقة، بوصفه حركةً معاديةً للهيمنة الغربية، تحمل تفسيرًا سياسيًا للانتماء الإسلامي؛ ذلك أنّ التيار الإسلامي الذي ظهر في حقبة الدولة الوطنية قام على أدلجة الإسلام وشحن الهوية الدينية بمقولات «عصرية»، مثل الثورة والمقاومة، في محاولة لاستنطاق المخزون الديني سياسيًا، وتحويله إلى أساس للتعبئة والفعل. وهكذا تستدعي التيارات الشيعية الحركية، مثلًا، معركة الحسين في «الطف»، لتصبح محورًا رئيسًا في الميثولوجيا الشيعية عن الذات الجمعية والعدالة والخير العامّ؛ لذلك فإنّ اختيار بدر والعصائب وكتائب حزب الله تسميات، مثل «الحشد الشعبي المقاوم» أو وصفها نفسها بـ «فصائل المقاومة»، إنمّا يعبّر عن تماهٍ أيديولوجي مع التيار الثوري في إيران، لكنه تماهٍ يرتبط أيضًا بحقيقة أنّ تلك القوى تستمد قدرتها ووسائل قوتها وبقائها من الدعم المالي والعسكري الذي يقدّمه الحرس الثوري

الإيراني. وتشكّل هذه العلاقة التخادمية وامتداداتها إلى دول ومناطق أخرى؛ لبنان وسورية واليمن، تجسيدًا لشيعوية فوق وطنية منخرطة في صراع جيوسياسي، ومستقلة في خياراتها عن التشيّع الاجتماعي والثقافي.

تستمد التيارات الإسلامية، السُنية والشيعية، الكثير من مقولاتها من منابع متشابهة، وتحديدًا من فكرة أنّ الإسلام نظام شامل للحياة، صالح لكل عصر. لكنّ هذه التيارات تأثرت بالتطييف المتزايد للسياسات الإقليمية، على نحوٍ جعل بعضها يتخندق ضدّ بعضها الآخر في الكثير من الساحات. ومن ثمّ، تواجه الشيعوية فوق الوطنية إشكالية التوفيق بين «إسلاميتها» و«شيعيتها»؛ أي بين منطلقها الأيديولوجي القائم على الولاء للهوية الإسلامية، وانتمائها الطائفي الذي صار يفرض عليها الاصطدام بقوًى إسلامية والاصطفاف مع قوى علمانية (مثل النظام السوري)، على أساس الشراكة الطائفية.

من الواضح أنه ستكون لهذه الإشكالية نتائج مستقبلية مهمّة؛ إذ سيدفع التشييع المتزايد للإسلام السياسي الشيعي، بفعل صراعه مع الإسلام السياسي السُني، إلى تأكيد عناصر الافتراق بين الطرفين، وتجاوز المنابع المشتركة، وإذكاء سرديات التمايز والاختلاف بين الطرفين. وفي مثل هذه البيئة الصراعية، تكتسب النزعة الشيعية فوق الوطنية مزيدًا من الأسباب للتخندق والتكاتف، الأمر الذي يضعف التيارات الراغبة في كسر هذا التخندق وتجاوز الاستقطاب الطائفي، ويحدّ من قدرة التيارات الشيعية «العراقوية» على الوصول إلى نقاط تلاقٍ مع المكوّنات غير الشيعية في الدولة الوطنية العراقية، بوصف هذا التلاقي شرطًا لإحياء تلك الدولة والمحافظة عليها كيانًا متمايزًا عن محيطه، وذا هوية خاصة به. وعلى العكس من ذلك، سيقوّي تراجع الاستقطاب الطائفي في المنطقة قدرةَ القوى الشيعية العراقوية على صناعة خياراتها الخاصة التي لا تتحكم فيها الحاجة إلى التماهي مع الشيعوية فوق الوطنية؛ ومن ثمّ إيجاد مشتركات مع المكوّنات غير الشيعية في العراق، تُعاد على أساسها صناعة العقد السياسي المنظّم لوجود الدولة الوطنية العراقية.

هكذا، يمكن المجادلة بأنّ الشيعوية السياسية فوق الوطنية تستمد قوتها من ضعف الدولة الوطنية، كما هو الأمر أيضًا بالنسبة إلى تيارات الإسلام السياسي السُني، وتحديدًا السلفية الجهادية. وهنا تكمن أهمية المرحلة الراهنة والاستقطاب الموجود بين التيارات الشيعية العراقوية، والتيارات الشيعية المرتبطة بالجناح الثوري الإيراني. فقدرة الأولى على صوغ مشروع يحافظ على الكيان

السياسي العراقي ويؤكد تمايزه عن محيطه وينعش هويته الوطنية الخاصة به، سيؤدي إلى إضعاف قدرة الشيعوية فوق الوطنية على تهديد وجود هذا الكيان، ومن ثمّ، الحدّ من إمكان تحول الرابطة الشيعية فوق الوطنية إلى قومية شيعية بديلة من الدولة الوطنية المنهارة.

يمكننا القول، إنّ نجاح مشروع إحياء الدولة الوطنية، أو مشروع تحويل الشيعوية فوق الوطنية إلى قومية بديلة، لا يتعلق بالخيارات التي تتخذها أطراف الاستقطاب الراهن فحسب، بل بنوعين من الديناميات أيضًا، أحدهما داخلي والآخر إقليمي:

أولًا، في السياق الداخلي العراقي، يتأثر مشروع إعادة صوغ العقد السياسي للدولة الوطنية العراقية بمتغيرين؛ أحدهما طبيعة العلاقة بالمكوّنات غير الشيعية والقدرة على الوصول إلى تفاهمات معها تسمح بحفظ الكيان السياسي العراقي، عبر تنازلات متبادلة عن جزء من مصالح كلّ مكوّن لمصلحة إقامة رصيد وطني يحفظ وجود هذا الكيان، ويؤسسه على حاجات متبادلة قد تتحوّل مستقبلًا إلى شبكة علاقات تؤكد تمايز الدولة الوطنية عن محيطها وتُعيد تأسيس هويتها الخاصة بها[380]. أمّا المتغير الثاني فيتعلق بالتفاعلات الشيعية الداخلية وأبعادها الاجتماعية، ولا سيما العلاقة بين التيار المحافظ والتيار الراديكالي. فكلّ تيار يحمل معه مشروعًا مختلفًا بخصوص ما يجب أن تكون عليه الدولة العراقية، وعلاقتها بالشيعوية فوق الوطنية.

يميل التيار المحافظ إلى نهجٍ براغماتي يعتمد التسويات ويتجنّب الحلول القصوى المربكة لبنية العلاقات الاجتماعية - السياسية القائمة؛ ولذلك فإنّ القوى المنخرطة فيه، في غالبية الأحيان، هي تلك التي ارتبطت بمراكز القوى العائلية والاجتماعية التقليدية في المجتمع الشيعي، والتي تحتل فيها المراكز الدينية (النجف وكربلاء والكاظمية) مكانةً مركزيةً، وتؤدي العوائل الدينية البارزة من النسل العلوي فيها دورًا أساسيًا؛ لأنها تجسّد الهرمية التقليدية داخل المجتمع الشيعي (مثل عوائل الخوئي والحكيم والصدر وبحر العلوم وسواهم). أمّا التيار الراديكالي، فيتجه إلى تبنّي مواقف أكثر جذريةً، والاقتراب من الحلول القصوى أحيانًا، وهو تيار يختزن في تكوينه الاجتماعي القطاعات الشيعية الشاعرة بالتهميش في ظل علاقات القوة والهرمية الاجتماعية السائدة داخل المجتمع الشيعي، التي تمنح المراكز الدينية والعوائل الدينية دورًا محوريًا، في غالبية الأحيان، على حساب شيعة الجنوب الذين يشكّلون الغالبية الشيعية ديموغرافيًا.

يمكننا ملاحظة أنّ معظم القادة والحركيين للقوى المرتبطة بالجناح الثوري الإيراني ينحدر، اليوم، من عوائل غير علوية، وأكثرهم من أصول جنوبية، وليس مفاجئًا أن ترتبط تلك القوى بالجناح الذي يقوده نوري المالكي في حزب الدعوة، من حيث تعبيره عن تحفّظ تجاه الزعامات «العمائمية»، وتحديدًا المرتبطة منها بالبرجوازية المدينية، هذا على الرغم من ارتباط المالكي نفسه بروابط عشائرية مع عائلة كاشف الغطاء الدينية البارزة. ويتوسّل هذا التيار بخيارات للتغيير الراديكالي تحاول أن تستجيب لرغبة قطاعاته في تصحيح معادلات القوة داخل المجتمع الشيعي. وبطبيعة الحال، لا يمكن القول إنّ هذا الاستقطاب واضح، أو إنّ هناك وعيًا تامًّا به من الفاعلين السياسيين والاجتماعيين، بل يتداخل مع عناصر أخرى، وتفلت منه فضاءات مهمة، مثل الفضاءات التي تتمثل بالتيار الصدري، من حيث كونه حركةً تقودها عائلة دينية علوية، بنزعة عراقوية، لكنّ قاعدته الاجتماعية تتألف - في جزء كبير منها - من القطاعات الشيعية الأقلّ حظًا، ومن الأصول الجنوبية. من هنا، يمكن القول إنّ قدرة التيار الصدري على التأثير في هذا الاستقطاب، وعلى الاحتفاظ بدوره التجسيري بين نمطي المصالح والتصوّرات التي يُعبّر عنها التياران، تظلّ عاملًا مهمًا في الحؤول دون تفاقم الصراع.

ثانيًا، في ما يخص الديناميات الإقليمية واتجاهاتها المستقبلية، يمكن القول إنّ الحسم في اتجاه أيّ مشروع من المشروعين (مشروع إحياء الدولة الوطنية أو مشروع تحويل الشيعوية فوق الوطنية إلى قومية بديلة) سيُحدِث تحوّلات كبيرةً في الجغرافيا السياسية للمنطقة، وفي التحالفات الاجتماعية - السياسية؛ ولذلك فإنّ إمكان استمرار الصراع بين التيارين إلى أعوام مقبلةً يبدو أمرًا مرجَّحا، خصوصًا أنّه صراع يؤثّر في دينامية مشابهة في العالم السُّني، ويتأثر بها أيضًا؛ إذ يحتدم التنافس بين إسلام سُني متجاوز الدولة الوطنية، وتيارات وقوًى تسعى للحفاظ على تلك الدولة وتأكيد خصوصيتها.

خاتمة

عالجت هذه الدراسة العلاقةَ بين التضامن الشيعي فوق الوطني والدولة الوطنية في العراق، مع محاولة التركيز على المرحلة الراهنة واتجاهاتها المستقبلية؛ لأنّ الدولة الوطنية في العراق، اليوم، تتعرض لتحديات أساسية، كان آخرها صعود تنظيم الدولة الإسلامية، ولأنّ الاستقطابات

الإقليمية صارت تُنمّي التضامنات الطائفية فوق الوطنية، التي تطرح نفسها أحيانًا بصيغة مشروعات لهويات بديلة.

جادلت الدراسة بأنّ الهوية الشيعية هي بطبيعتها هوية فوق وطنية، أو لاوطنية، من حيث كونها هويةً دينيةً تشكّلت مؤسساتها وتطورت قبل تشكّل الدولة الوطنية الحديثة. وواجهت تلك الهوية تحدًّيا مع ظهور الدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية، بوصفها مشروعًا لبناء الأمّة يقوم على المركزة والعلمنة والتحديث، وهو أمر أدّى إلى التنافس بين تلك الدولة والمؤسسة الدينية الشيعية، كما أدّى إلى ظهور الإسلام السياسي الشيعي، بوصفه محاولةَ استجابةٍ للتحدي الذي نشأ عن الوضع ما بعد الكولونيالي وسياسات العلمنة وهيمنة النخب السُنية على هياكل الدولة العراقية.

لكنّ الشيعوية فوق الوطنية أخذت مسارين: الأول محافظ، أراد الإبقاء قدر الإمكان على المؤسسات التقليدية؛ عبر تجنّب الانخراط المكثّف في العمل السياسي الحركي، والمحافظة على وظيفتها الدينية؛ والثاني راديكالي أراد بناء نظام سياسي بديلٍ، استنادًا إلى المذهب الشيعي، وتجلّى أساسًا في صيغة ولاية الفقيه بإيران. ومنذ ذلك الحين، تعمّق التنافس تحت سقف التضامن الشيعي بين التيار المحافظ والتيار الراديكالي، بين الرغبة في الحفاظ على «فوق الوطني»، من حيث هو علاقة دينية - مذهبية لا تصطدم مباشرةً بالحقائق السياسية، والرغبة في جعْل «فوق الوطني» مشروعًا سياسيًا لتغيير معادلات القوة اجتماعيًا وجيوسياسيًا.

سمح التحول في العراق، بعد عام 2003، بإقامة علاقة جديدة بين المؤسسة الدينية الشيعية والدولة الوطنية، بعد أن أُعيد تعريف تلك الدولة عبر التخلي عن المنطلقات الكلاسيكية التي قامت عليها (المركَزة والعلمنة والتحديث) لمصلحة نظام ليبرالي يقوم على التصنيفات الهوياتية، على نحوٍ أتاح للمرجعية الدينية أن تبرز بوصفها فاعلًا في سياسات الدولة الوطنية، وضامنًا لمصلحة الغالبية الشيعية، من دون التفريط في وظيفتها بوصفها مؤسسة دينية بامتدادات فوق وطنية.

أبرزت هذه المعادلة ما صار يُعرف بالظاهرة «السيستانية» التي هي مرحلة فريدة وغير مسبوقة من التعايش بين الدولة الوطنية والمؤسسة الدينية؛ بطريقة كسرت الثنائية الصارمة التي تفصل بين تيار حركي ينشغل بالشأن العامّ، وتيار انكفائي لا ينشغل إلّا بالفقه، لمصلحة ظهور نهجٍ وسيط بين ولاية الفقيه من جهة، وعزلة الفقيه من جهة أخرى.

تضع الهشاشة المتزايدة للدولة في العراق، التي تجعل عناصرها التأسيسية الجديدة في محلّ اختبار، مضافًا إليها الاستقطاب الإقليمي المتصاعد الذي عمّق تطييف الهويات، التجربةَ السيستانية في محلّ اختبار وتحدٍّ، وتطرح الكثير من الأسئلة عن مرحلة ما بعد السيستاني؛ إذ يبرز الصراع بين تيار شيعي سمّيناه مجازًا «العراقوي»، وآخر مندرج في التحالفات فوق الوطنية التي شكّلها الجناح الثوري الحركي في النظام الإيراني، بوصفه صراعًا على تحديد طبيعة الدولة الوطنية في العراق وهويتها، ومن ثمّ العلاقة بين الوطني وفوق الوطني. وجادلنا بأنّ مسارات هذا الصراع تتأثر بالعوامل الداخلية والإقليمية وتؤثّر فيها، وأنّ نجاح التيارات التي اندمجت بنيويًا في الدولة العراقية في تقديم مشروع لإعادة صوغ تلك الدولة الوطنية على نحوٍ يحفظ كيانها السياسي، سيقلّل من قدرة الاتجاهات فوق الوطنية على تقديم نفسها مشروعَات لهويات بديلة، تحلّ محلّ الدولة الوطنية التي تواجه اليوم سؤال الشرعية وتحدّي البقاء في العراق والمشرق العربي.

المراجع

1- العربية

الخفاف، حامد. النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية. بيروت: دار المؤرخ العربي، 2007.

أبو زيد العاملي، أحمد عبد الله. محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق. لبنان: العارف للمطبوعات، 2006.

الفضلي، عبد الهادي. الحركة الإسلامية في العراق. القطيف: منشورات لجنة مؤلفات العلّامة الفضلي، 2014.

القزويني، جودت. تأريخ المؤسسة الدينية الشيعية: من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول. بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الإثنيات والطوائف والطبقات. بغداد؛ بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية - العراق، 2006.

الملّاط، شبلي. تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر وشيعة العالم. بيروت: دار النهار، 1998.

2- الأجنبية

Bacik, Gokhan. Hybrid Sovereignty in the Arab Middle East: The Cases of Kuwait, Jordan, and Iraq. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Al-Barghouti, Tamim. The Umma and the Dawla: The Nation-State and the Arab Middle East. London: Pluto Press, 2008.

Baskan, Birol. From Religious Empires to Secular State: Three Road to Secularization. New York: Tylor and Francis, 2014.

Bringing Transnational Relations Back In: Non-State Actors, Domestic Structures and International Institutions. Ed. by Thomas Risse-Kappen. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Cesari, Jocelyne. The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity and the State. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Corboz, Elvire. Guardians of Shiʿism: Sacred Authority and Transnational Family Networks. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

Dodge, Toby. Inventing Iraq: The Failure of Nation-Building and a History Denied. New York: Columbia University Press, 2003.

Fregonese, Sara. «Urban Geopolitics 8 Years On: Hybrid Sovereignty, the Everyday, and Geographies of Peace.» Geography Compass. vol. 6, .

no. 5 (2012).

Gellner, Ernest. Culture, Identity and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Greenfeld, Liah. Nationalism: Five Roads to Modernity. Harvard: Harvard University Press, 1999.

Hameiri, Shahar. Governing Borderless Threats: Non-Traditional Security and the Politics of State Transformation. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Heern, Zackey M. The Emergence of Modern Shiism: Islamic Reform in Iraq and Iran. London: Oneworld, 2015.

Hippler, Jocher (ed.). Nation-Building: A Key Concept for Peaceful Conflict Transformation. London: Pluto Press, 2005.

Khalaji, Mehdi. «The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiʻism.» The Washington Institute for Near East Policy. Policy Focus. no. 59 (September 2006).

Louër, Laurence. Shiism and Politics in the Middle East. New York: Columbia University Press, 2012.

Nakash, Yitzhak. The Shi'is of Iraq. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Olson, Elizabet and Rachel Silvery. «Transnational Geographies: Rescaling Development, Migration, and Religion.» Environment and Planning. vol.8 (2008).

Al-Qarawee, Harith. Imagining the Nation: Nationalism, Sectarianism and Socio-Political Conflict in Iraq. London: Rossendale, 2012.

Smith, Anthony. Myths and Memories of the Nation. New York: Oxford University Press, 1999.

________ National Identity. England: Penguin Books, 1991.

Vertovec, Steven. «Conceiving and Researching Transnationalism.» Ethnic and Racial Studies. vol. 22, no. 2 (1999).

القسم الثالث

المسألة الشيعية في لبنان والخليج

الهوية والمشاركة

الفصل الثامن
من الشيعية العاملية إلى الشيعية السياسية
وأحوالها في لبنان .... وجيه كوثراني

مقدمة

البحث في موضوع شيعة لبنان، عبر صيغة إشكالية علائقية تتلخص بثلاثية الدولة والطائفة والمواطنة، هو بحث يتطلب أولًا توضيحًا لبعض المصطلحات والعبارات والتمييز بينها.

لسنا هنا بصدد الحديث عن مذهب؛ فالمذهبية في التراث العربي الإسلامي هي مدرسة في علم الفقه وأصوله أساسًا؛ لذا ارتبط اسم المدرسة في تراثنا بمؤسسات التعليم الديني. كما أننا لسنا بصدد الحديث عن الفرقة، أو الفرق، وهو استخدام تراثي أيضًا غلب استخدامه في حقول علم أصول الدين وعلم الكلام، حول صفات الله والإمامة والجبر والاختيار والإرادة والحرية.

أمّا الطائفة، فقلما استُعملت في التراث بالمعنى العقائدي أو الفقهي، مع أنها وردت في القرآن الكريم بمعانٍ عدة، يغلب عليها معنى الجماعة من الناس، قلّت أو كثرت. والملاحظ أنها استُعملت في التراث بمعنى «الصنف»؛ فالطوائف هي أصناف الحرف، بمعنى «أهل الحرف»، وتنظيماتها، وما يرادف اليوم نقاباتها.

أمّا الاستعمال الحديث لـ «الطائفة»، فارتبط بخطاب السوسيولوجيا الحديثة التي تناولت أدبياتها تركيبة المجتمعات المتعددة دينيًا أو مذهبيًا، في إطار مجتمع سياسي ودولة ناشئة أو قائمة، وداخل بنية من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية والعرفية المكتوبة أو غير المكتوبة. وبهذا المعنى يجري التوافق أو الاقتراح في ما يتعلّق باستعمال الطائفة. أما «الطائفية

السياسية» التي أستعملها في هذه الدراسة تعبيرًا عن حالٍ من أحوال السياسة التي تمر بها اجتماعيات طائفة من الطوائف، وكما هي الحال في لبنان، فإنما هي تعبير وتوصيف لنزعة أيديولوجية سياسية تنقل الطائفة من حالٍ إلى حال، ليس من حالٍ سياسية إلى حال سياسية أخرى (بين مواقع السلطة ومراتبها مثلًا) فحسب، بل ربما من هوية إلى أخرى. ولعلّ هذا ما عنيته وقصدته من عنوان البحث: «من الشيعية العاملية إلى الشيعية السياسية وأحوالها في لبنان».

للبيان أيضًا، كان لا بد، ولمتابعة الانتقال من حالٍ إلى حال وفهم طبيعة هذا الانتقال وأسبابه وصولًا إلى اليوم، من استعمال المنهج التاريخي الذي يراقب ويرصد مسارات هذا التحوّل ومحطاته عبر سياقات. ودلّتني دراساتي عن هذا الموضوع إلى اقتراح سياقات زمنية ثلاثة، تداخلت وتمايزت ويخشى عليها من الانقطاعات السلبية أو التشوّهات، وكما يحصل عادةً في استخدامات الذاكرة الجمعية، لتعديل في الهوية، أو تشويه لها في الصراعات السياسية والاجتماعية القائمة. وهذه السياقات يمكن قراءتها عبر أزمنة ثلاثة:

أولًا: الزمن التاريخي البعيد، وهو ضروري لمعرفة خصائص المذهبية الشيعية في مجال الجغرافيا التاريخية لشيعة لبنان. وهنا، ولمزيد من التحديد، أقول لشيعة «جبل عامل»، وهو المجال الجغرافي - التاريخي الذي حمل، على نحو ما سنرى، فضاءً ثقافيًا عربيًا من فضاءات بلاد الشام، تجاوز حدود الجغرافيا السياسية وحدود التقسيمات الإدارية عبر العصور كلها. فصفة «عاملي» التي حملها علماء شيعة كثر حملت شحنة ثقافية رمزية واسعة، يجدر الوقوف على دلالاتها عبر المراحل وإلى اليوم.

ثانيًا: ونظل في التاريخ، لكن في الزمن القريب، حيث بدأت بالتكوّن الدولة الوطنية (الحديثة) التي لا تزال قيد التكوّن على الرغم من المآزق، لنشهد تحوّلًا في موقع المذهب ودوره في سستام (System) السلطة والإدارة الناشئة ومراكز القرار. هو تحوّل من سستام المرجعية ودور رجال الدين في المذهب المستقل إلى سستام الطائفية الاجتماعية والوظيفية السياسية المعتمد في توزيع السلطات والوظائف وأحكام الأحوال الشخصية. فكيف حصل هذا التحوّل شيعيًا من جهة، وبالعلاقة الجدلية بالمذاهب والطوائف الأخرى من جهة أخرى؟

ثالثًا: تحوّل في الزمن الراهن؛ إذ جرى في مرحلة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران، وبُعيدَ الاحتلال الإسرائيلي للبنان في عام 1982، ونشأة حزب الله، وفي سياق حرب أهلية تعايشت مع

نشوء مقاومة انحصرت عسكريًا في حزب الله، فآل أمرُها إلى تحرير ثم إلى أمرٍ واقعٍ لبناني مشهده الآتي: دولة ضعيفة وحزب قوي يستقوي بسلاحه وبمذهبيته فيُعاد صوغها (صوغ المذهبية) أيديولوجيًا بصيغة ولاية الفقيه العامة، وبصورة تختلف، بل تنقطع عن المذهبية الشيعية التقليدية العاملية، كما تختلف عن المذهبية الجديدة التي تشكّلت مع نشأة لبنان الحديث، والتي سمّيتها سابقًا «الإصلاحية الشيعية» التي انتظمت في مجلسٍ ملّي، هو المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى. وكان أبرز من مثّلها السيد موسى الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين. ونشأت بموازاتها حركة شعبية مطلبية تطالب بحقوق الطائفة على غرار غيرها من الطوائف اللبنانية، هي «حركة المحرومين» التي أصبحت حركة «أمل»، والتي مرّت بأطوار سنعرض لبعضها.

أولًا: المدخل التاريخي (البعيد)

ماذا، أولًا، عن الشيعية المنسوبة من حيث المكان أو القوم إلى عامل أو عاملة؟ وماذا يعني هذا اللقب المتواتر الذي يحمله علماء جبل عامل (جنوب لبنان في الجمهورية اللبنانية) على امتداد قرون، وتحديدًا بدءًا من القرن السادس عشر، زمن زين الدين بن علي العاملي الملقب بـ «الشهيد الثاني» إلى عدد من العلماء المراجع المعاصرين في النصف الأول من القرن العشرين؟ فأينما أقام هؤلاء، في دمشق أم النجف أم إيران (قم)، تُضاف إلى ألقابهم صفة العاملي. وإن كان بعضهم لم يولد ولم ينشأ في هذا المكان، بل يكون قد درس أو أجيز من مجتهدي هذا المكان، أو اشتغل أو كتب أو أفتى في فضائه الثقافي - الديني.

بناءً على هذه الملاحظة، يمكن أن نطلق فرضيةً مفادها أن اللقب «العاملي»، وقد التصق بمئات من علماء الدين الشيعة خلال خمسة قرون، كان تعبيرًا عن ظاهرة ثقافية - دينية لها أسبابها التي يمكن تدارسها. ومن ذلك نذكر:

1- انتشار المدارس الدينية انتشارًا واسعًا في الكثير من القرى العاملية: مشغرة (وهي على تخوم جبل عامل والبقاع) وجزين وجباع وميس الجبل وجبشيت وأنصار والكوثرية. وجدير بالذكر أن أطلال بعضها لا تزال قائمة إلى اليوم، كما أنّ طلابها وخريجيها يُذكرون في التراجم بتواتر، وأهم هذه التراجم: أمل الآمل في علماء جبل عامل للحر العاملي، وكتاب أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين.

2- اكتساب عبارة جبل عامل وعاملة في الرواية التاريخية الشيعية المحلية أسطرةً إثنية وثقافية ودينية، تتجلّى في حملها المعاني الآتية:

أ- تأكيد انتساب إثني عربي، من خلال التشديد على أن أصل «عاملة» قبيلة يمينة نزحت إلى هذا الجبل، فحمل هذا الأخير اسمها.

ب- استخدم الجغرافيون والرحّالة العرب القدامى عبارة «جبل عامل» مقرونة بالجليل؛ إذ تتداخل التسميات في الاستخدامات وتعريفات المواقع، كأن تعرّف «صفد» في معجم البلدان لياقوت الحموي (ت. 626هـ) بأنها «مدينة في جبل عاملة»، وكأن يعرّف سكان الجليل في كتاب البلدان لليعقوبي (ت. 292هـ) بهذه الصيغة: «جبل الجليل وأهله من عاملة»، ويفهم من ذلك، مثلما يقول الشيخ جعفر المهاجر، «أن جبل عاملة هو نفسه جبل الجليل». كما أنّ تعريفًا لدى الهمداني (ت. 360هـ) في كتابه الإكليل، يفيد المعنى نفسه «أما عاملة فهي في جبلها مشرفة على طبرية إلى نحو البحر»[381].

ج- أن يتقصّد ويعتز مراجع الشيعة الذين اشتهروا في تاريخ الفقه الشيعي الحديث بصفتهم مراجع تقليد حملت نسبتهم، أو حُمّلت نسبتهم إلى قومهم، وإلى المكان الذي خرجوا منه، وبعضهم خرج إلى إيران وأقام فيها وتقلّد مناصب ووظائف، يعني إصرارًا على انتماءٍ ذي معنى وتأكيدًا لهوية اكتسبوها وتمايزوا بها وتميّزوا، هي الهوية العاملية وما تختزنه من دلالات ورموز أبعد من المكان المحدد أو القوم بصفتها متحدًا عصبانيًا، إنه انتماء ثقافي.

نستدل على هذه الدلالات والرموز من خلال استعادة نصوص ومسلكيات تعود إلى فقهاء ثلاثة تأرجحوا إقامةً وترحالًا بين أمكنةٍ تابعةٍ للدولة العثمانية أو الدولة الصفوية؛ والثلاثة تركوا آثارًا فكرية وفقهية لا تزال تدرس حتى اليوم:

1- زين الدين بن علي (1505-1558)، المعروف بـ «الشهيد الثاني» (والمعاصر للسلطان سليمان العثماني)، صاحب كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. ومن المعروف عن سيرته أنه درّس في «المدرسة النورية» في بعلبك (نسبة إلى المؤسس نور الدين زنكي) بإذن من السلطان سليمان، وكان في أثناء إقامته في جباع (شرق صيدا) يفتي الناس على المذاهب الخمسة، وفقًا للمذهب الذي يخص المستفتي.

-2 بهاء الدين العاملي (1547-1622)، الشهير بأدبياته المنوّعة في الفقه والأدب وعلم الهندسة، والمعروف بزهده في الوظائف وتفضيله في الحياة الترحال وانتحال شخصية الدراويش ومعاينة خبرات التحصيل العلمي أينما وجد في حواضر العالم الإسلامي آنذاك، حيث تجاوز، في ثقافته الموسوعية الدينية والعلمية، منصب مشيخة الإسلام في أصفهان، وأمضى معظم وقته سائحًا في البلدان الإسلامية؛ فتجول في الحجاز وبلاد الشام ومصر والقسطنطينية. ويذكر في سيرته أنه درس على علماء سنّة فقهَ المذاهب الأخرى، في مصر ودمشق وحلب، وكان يعرف بجرأته واستقلاله عن نفوذ الشاه وانفتاحه الديني والثقافي على سائر الدوائر الحضارية في العالم الإسلامي وعلى جميع المذاهب والأفكار والأعلام في التاريخ الإسلامي. ويشهد على ذلك كتابه المعروف بـ الكشكول، وفيه تتجلّى ثقافته الموسوعية المنفتحة على التيارات الفلسفية والمذاهب الكلامية والفقهية كلها.

-3 الحر العاملي (1623-1692): صاحب كتاب أمل الآمل في علماء جبل عامل، وهو من المدرسة الإخبارية[382]. نزح من جبل عامل إلى إيران، وعلى الرغم من اكتسابه مكانة في مراتب مشيخة الإسلام في أصفهان، ظلت ذاكرتُه تحمل صور جبل عامل وثقافته وقدسية المكان والوطن، فخصّ هذا المكان بكتاب تراجم، قدّم له بنصٍّ إيحائي معبّر عن هوية ثقافية لم يقطع معها، وعبّر عنها في باب «فوائد الكتاب» بالإشارات الآتية:

أ- قضاء حق الوطن لما روي (حب الوطن من الإيمان) وروي (من إيمان الرجل حبه لقومه).

ب- إنّ أرض عاملة «داخلة في الأرض المقدسة أو متصلة بها». والأرض المقدسة هي الشام وفلسطين أو بيت المقدس وجواره، وجبل عامل متصل ببلاد بيت المقدس.

ج- إنّ تشيّع أهلها أقدم من تشيّع غيرهم.

د- كثرة من خرج من جبل عامل من العلماء.

ثانيًا: المدخل التاريخي القريب (الزمن الثاني)

استمر استعمال صفة «العاملي» في مرحلة الانتداب الفرنسي على لبنان كما في مرحلة الاستقلال، لكنها اكتسبت هذه المرّة معنى أكثر دلالة على هوية ثقافية عربية؛ ذلك أنه لا يكتفى بتنسيب العلماء الكبار إلى هذا اللقب (عاملي) فحسب، بل امتدت هذه الصفة إلى مجالٍ ثقافي أوسع، هو مجال النهضة العربية والانتماء إلى مشروع نهضوي عربي امتد من عشرينيات القرن العشرين حتى سبعينياته.

قدّمت مجلة العرفان المعروفة آنذاك، إلى القارئ العربي، مادةً غنية في الأدب والشعر والتاريخ والسياسة وطرائق التفكير العلمي الحديث، كما أنتج عدد من كتّاب جبل عامل (أحمد رضا ومحمد جابر آل صفا وعارف الزين وعلي الزين وسليمان ضاهر) أعمالًا مرموقة تصبّ في حداثة عربية كانت قيد التكوّن والتداول.

لا بد من الملاحظة هنا أنّ الكتابة التاريخية عن جبل عامل ركّزت أيضًا على الصفة العاملية في هذا التاريخ؛ فكانت نوعًا من المساجلة مع ما أنتجته المارونية السياسية من تواريخ عن لبنان، تُلغى فيها أو تُهمّش تواريخ الأطراف التي تكوّن منها لبنان الحديث، وتصطنع تاريخًا مركزيًا لا وجود فيه لغير جبل لبنان. ولعلّ كتاب علي الزين، للبحث عن تاريخنا، حمل هذا الهمّ المعرفي.

أمّا عن تحولات المذهبية الشيعية والتعبير عنها، في هذا الزمن الجديد (زمن الدولة الوطنية القطْرية في عهدَي الانتداب والعقد الأول من الاستقلال)، فشهدت تطورًا نحو مزيد من الانفتاح، ونحو مزيد من الاهتمام بالشأن الاجتماعي والإصلاحي. ونقرأ معالم هذا الاهتمام بالإصلاح لدى جيل جديد من العلماء، أبرزهم: عبد الحسين شرف الدين ومحسن الأمين، ولاحقًا محمد جواد مغنية وموسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين.

وإذ لا يتسع المجال للحديث عن سيرة كل منهم، فإننا نكتفي بتأكيد السمات الجديدة المشتركة، على ما بينهم من الاختلاف في المواقع المحلية والأساليب والحساسيات. ومن هذه السمات المشتركة:

1- انخراط عضوي في المشروع العربي، من مشروع فيصل في بلاد الشام إلى مشروع ناصر في الوحدة العربية، مرورًا بالمشاركة في نضالات الكتلة الوطنية في سورية، حين أقام السيد

محسن الأمين في دمشق ونشط في تنفيذ مشروعه الوطني والإصلاحي في مجالها، بالتنسيق مع رجالات الكتلة الوطنية.

-2 انفتاح وتعرّف إلى الآخر وحوار مفتوح[383]، بل دعوة عند البعض إلى جواز تقليد أي مذهب من المذاهب الخمسة في مسائل الأحكام الفقهية، وكما حصل في سياق قيام جماعة التقريب ما بين المذاهب، في خمسينيات القرن العشرين في جواز تعبّد المسلم على أيٍّ من المذاهب الخمسة، بما فيها المذهب الجعفري[384].

لبنانيًا، دفعت مجريات التحوّلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية نحو التمحور حول فكرة الدولة الميثاقية في لبنان، وقبول الطوائف الإسلامية لها (والمقصود هنا صيغة الميثاق الوطني القائمة على المشاركة الطوائفية في حكم لبنان). وكان أن انخرط الشيعة بخطى بطيئة ومتأخرة في هذا المسار، وبتردد أحيانًا، ما لبث أن خضع للأمر الواقع ومستلزمات مصلحة الجماعة؛ أي مصلحة عموم معتنقي المذهب الذين يشكّلون سوسيولوجيًا «طائفة لبنانية»، بالمعنى الذي اصطلح عليه في العرف اللبناني، واستُعمِل في الخطاب الرسمي اللبناني بصيغة «العائلات الروحية» اللبنانية.

كانت الطائفة الشيعية آخر الطوائف التي التحقت بركب الحصول على حق الاعتراف بها «طائفةً رسمية»، بموجب مراسيم أو قوانين التشريع للطوائف بحقها في تأسيس مجالس ملية. و يُعنى كل واحد من هذه المجالس بمصالح طائفته، ويُشرف على أوضاعها الاجتماعية والثقافية والصحية والتعليمية، وشؤون محاكمها في حقل الأحوال الشخصية، من زواج وطلاق وإرث. ولا بأس بالتذكير بهذه التواريخ:

-1 تأكيد صلاحيات الكنائس، بوصفها مراجع مذهبية للطوائف المسيحية، بقانون 2 نيسان/ أبريل 1951.

-2 منحت الطائفة الإسلامية السنيّة حق التشريع في الشؤون المدنية والأوقاف الخيرية بالمرسوم الاشتراعي رقم 18 في 13 كانون الثاني/يناير 1955.

-3 أُنشئ مجلس مذهبي للطائفة الدرزية في 13 تموز/يوليو 1962.

4- صدر أخيرًا قانون (72/67)، في 19 كانون الأول/ديسمبر 1967، يُنظم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية، واستحدث «المجلس الإسلامي الشيعي» الذي تحددت أهدافه في القانون وفي نظامه الأساسي على النحو الآتي:

أ- «المادة الأولى: الطائفة الإسلامية الشيعية مستقلة في شؤونها الدينية وأوقافها ومؤسساتها، ولها ممثلون من أبنائها يتكلمون بلسانها ويعملون باسمها طبقًا لأحكام الشريعة الغراء ولفقه المذهب الجعفري في نطاق الفتاوى الصادرة عن مقام المرجع العام للطائفة في العالم»[385].

ب- «المادة الثانية: ينشأ للطائفة الإسلامية الشيعية في الجمهورية اللبنانية مجلس يسمى المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى يتولى شؤون الطائفة ويدافع عن حقوقها ويحافظ على مصالحها ويسهر على مؤسساتها ويعمل على رفع مستواها»[386].

هذا جانب من جوانب الطائفية الاجتماعية، إن صح التعبير، الذي يمكن عدّه من وجهة علم الاجتماع القانوني نوعًا من التقنين للاجتماع الأهلي (وليس المدني) في لبنان.

على أن طائفية وظيفية ما لبثت أن تسيّست، في سياق تطبيق المادة 95 من الدستور التي تنص على الآتي: «التماسًا للعدل والوفاق تمثّل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وتشكيل الوزارة».

هذه المادة، وإن استهلّت بتعبير «بصورة مؤقتة»، وعلى الرغم من تعديلها في اتجاه إلغائها في وثيقة الطائف (إلغاء الطائفية السياسية)، لا تزال مفاعليها قائمة، بل تفاقمت وظيفتها في معارك الصراع السياسي على الوظائف - المفاتيح، ولا سيما الوظائف الأمنية الأساسية.

غير أن قانون الانتخاب في لبنان، الذي ينص على التمثيل البرلماني الطائفي، معطوفًا على المادة 95 التي تتحدث عن العدل والوفاق في التمثيل الحكومي والتعيين في الوظائف، أعطى الطائفية طابع الانتماء العصباني، بصفته قوة ومشروع سلطة وسُلّم ترقٍ، وحماية وأداة خدمة ومنافع للأفراد والعائلات والمناطق. فكان هذا العنصر الغالب والفاعل في تكوين «سستام من الطائفية» انخرطت فيه الطوائف كلها، بالتدرّج، ومن دون استثناء، كبيرها وصغيرها، المركزي فيها أو الهامشي، الغالب فيها والمتغلب أو المستضعف أو المحروم.

كان أن تولّد من هذه الآلية في الاجتماع السياسي اللبناني آلية صراع أو تنافس بين الأطراف، تقوم على «المحاصّة» (من حصة) وكسب الأفراد والجمهور؛ الأمر الذي زاوج، مع الوقت، بين الطائفية بصفتها هوية والزبائنية بصفتها مصلحة، زواجًا يشكّل الواحد في هذا الزوج شرطًا لوجود الآخر. فما كانت حال الشيعة في هذا السياق التكويني للدولة اللبنانية؟

كثيرة هي الأدبيات التي تحدثت عن حرمان الشيعة والغبن اللاحق بهم، في سنوات ما قبل الحرب الأهلية التي ابتدأت في عام 1975. والحقيقة أن الغبن طال الميادين كلها، ولا سيما المستويات الآتية:

-1 المستوى الإنمائي لمناطقهم (الجنوب والبقاع).

-2 المستوى الإداري والحكومي (الوظائف في الإدارات والمشاركة في الحكومة).

-3 المستوى التعليمي والصحي.

-4 مستوى الأمن الوطني؛ إذ ترك جنوب لبنان (الحدود مع إسرائيل) من دون حماية، في وقتٍ بدأت فيه طلائع العمل الفدائي والمقاومة الفلسطينية تتموضع في جنوب لبنان.

حتى في حينه، لم يكن أهل المذهب (الشيعة) قد تشكلوا في طائفةٍ تنحو إلى الانخراط في عملٍ سياسي طائفي مُنظم؛ أي في أحزاب طائفية واضحة المعالم والتكوين. كانت التكوينات (التشكيلات السياسية) تكاد لا تتعدى جمعيات أهلية وعائلية، أو شبه حزبية تابعة لزعيم عائلي، هو نائب قوي، كالجمعية العاملية التي أسسها نائب بيروت عن الشيعة رشيد بيضون، أو كحزب النهضة الذي أسسه أحمد الأسعد. وكانت الأواصر العائلية وروابطها هي الصيغ الأهم والمعتمدة في الولاء والاستتباع مع مبدأ المحاصّة. أمّا جمهور المثقفين والمتنوّرين من الشيعة، وعدد من الطبقة الوسطى والعاملة التي نزحت إلى بيروت، فانخرط الكثير منها في أحزاب قومية ويسارية، علمانية الطابع، أو اشتراكية المنحى. وكان الجمهور الأكثري في قاعدة الأحزاب القومية واليسارية جمهورًا شيعيًا (يُلاحظ ذلك في الأعوام الأولى من سبعينيات القرن العشرين).

أمّا رجال الدين الشيعة، ممثّلو المذهب أصولًا وفقهًا، فلجأ بعضهم إلى كنف الزعامات السياسية التقليدية، واعتزل بعضهم الآخر متعبّدًا، تراوح علاقته الاجتماعية بين ترشيد جمهور

متديّن ومرجعية مقلّدة، تقوم غالبًا في النجف. وكان أبرز هذه المراجع حينذاك السيد محسن الحكيم والسيد الخوئي.

بموازاة هذا الواقع، أو بالأحرى في سياق الجدلية التاريخية لهذا الواقع المتعدد الاتجاهات والأيديولوجيات على المستويين العالمي والعربي، نشأ ما يمكن أن نسميه بوادر الإصلاحية الشيعية اللبنانية الجديدة ومعالمها. وأبرز من مثّلها (مع ملاحظة ما بينهم من أوجه الاختلاف) موسى الصدر، ومحمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسين فضل الله، ومحمد جواد مغنية (الذي كان قد غرّد خارج سربه فلقب بـ «الشيخ الأحمر»). والملاحظ أنّ جميعهم تخرّج في النجف، باستثناء الصدر الذي تخرّج في قم.

على أنه لا يمكن فهم نشأة هذه الإصلاحية الشيعية وانطلاق ديناميتها في العمل الأهلي المؤسساتي بالوتيرة السريعة التي لوحظت آنذاك، إلا في سياق قيام المشروع الشهابي بعد عام 1958، وهو المشروع الذي بدأ ببناء مؤسسات دولة وفقًا لبرنامج إنمائي تحديثي طموح. ولعلّ خطط إنماء الأرياف والمناطق اللبنانية المهملة هي أهم ما كان يحمله البرنامج. ومن ضمن هذه المناطق (الجنوب والبقاع) ذات الأكثرية الديموغرافية الشيعية إلى جانب اتّباع منحى إصلاحي في الإدارة والتوظيف، يقوم على التوازن الطائفي، لكن مع مراعاة الكفاءة واعتماد الأهلية التي نيط بالإشراف عليها مجلس الخدمة المدنية (أحد إنجازات المرحلة الشهابية).

نلاحظ، في تكوين هذه الإصلاحية الشيعية وتشكّلها، اتجاهين متميزين في بناء المؤسسات، لكنهما غير منفصلين: اتجاه دعوي وأهلي مستقل عن الدولة (نموذج فضل الله)، ونموذج مؤسسي دولتي (نموذج الصدر وشمس الدين). الأول (فضل الله) اعتمد على تمويل من مرجعية الخوئي والأموال الشرعية في بناء مؤسسات خيرية اجتماعية وصحية وتعليمية، أمّا الآخران (الصدر وشمس الدين)، إلى جانب التبرعات، فركّزا على تأسيس «المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى» الرسمي، أسوةً بالمؤسسات اللبنانية الطائفية السابقة والناشطة، اعتمادًا على دعم من الدولة، لكن أيضًا على تبرعات أهلية.

على أن ما لا بد من إضافته، هنا - وهو أمر على قدر كبير من الأهمية في فهم طائفية العمل السياسي الشيعي في إطار الخصوصية اللبنانية (السوسيولوجية السياسية اللبنانية) - تأسيس الصدر لحركة اجتماعية سياسية، سُمّيت أولًا «حركة المحرومين»، وما لبثت أن حملت لاحقًا - وفي سياق

العلاقة بحركة «فتح» الفلسطينية - اسمًا التصق بها والتزمته «حركة أمل»، مركَّبا من الأحرف الأولى من تعبير «أفواج المقاومة اللبنانية».

قامت حركة المحرومين، بدايةً، على خطاب تعبوي غير طائفي وغير مذهبي، يركز في مضمونه ورسالته على مخاطبة محرومي المناطق المهملة والمهمّشة؛ أي يحمل رسالة قابلة للتلقي من جمهور لبناني فقير متعدد الطوائف، يُعاني جميعه الإهمال والإفقار في مناطقه.

أمّا هيئة المجلس الإسلامي الشيعي ورئاسته، فوجّهت إلى الدولة خطابًا نقديًا يلاحظ التفاوت والفروق البيّنة والفاضحة في سياسات الحكومات؛ لجهة غياب العدل في المشاركة الحكومية والخلل في التوظيف في الإدارة، إلى جانب إهمال المناطق الريفية. هذا، مع انفتاحٍ لدى رئيس المجلس (الصدر) ونائبه (شمس الدين) على الزعامات السياسية والفاعليات الثقافية والفكرية والدينية في الطوائف الأخرى، وحرصٍ شديد على ممارسة اعتدال في المواقف والآراء والتعبير عن المطالب.

حتى هنا، يمكن القول إن حركةً مطلبية شيعية «شرعية» ومعتدلة قامت من حضن النظام السياسي اللبناني وفي حضنه. ومن خلال منطقه وآلياته النظامية والأهلية، أخذت تطالب بما تنص عليه المادة 95 من الدستور اللبناني، بل إنها امتازت من غيرها بحملها دينامية إصلاحية اجتماعية وسياسية مضافة، جاءتها من ضغط جمهورها الفلاحي والعمالي الواسع وكوادرها من ذوي الثقافة المدنية، بل اليسارية أيضًا. ويلاحظ الباحث هذا المنحى في الوثيقة المطلبية التي رفعها المجلس، ولا سيما في المطلبين الآتيين:

1- إلغاء الطائفية السياسية.

2- تعديل قانون الانتخاب، في اتجاه اعتماد صيغة الدائرة الانتخابية الواحدة للبنان مع اعتماد نظام النسبية.

ثالثًا: المدخل التاريخي الراهن:
زمن أحزاب الطوائف وميليشياتها وصولًا إلى زمن حزب الله

أمّا وقد اندلعت الحرب الأهلية في لبنان، بدءًا من عام 1975، مختزنة في حشوة انفجارها رواسب التناقضات الاجتماعية الطبقية والمناطقية في أحزمة الفقر في ضواحي بيروت والأرياف، وحاملةً معها الوافد من صراعات ثنائية وخطط وحسابات من فصائل المقاومة الفلسطينية المسلحة والجوار العربي والمحيط الدولي، فإن مرحلةً جديدة ستأخذ في التكوّن بالتدريج؛ إذ ستظهر أشكال خطِرة من العمل السياسي الحزبي الطائفي. ولعلّ أخطر هذه الأشكال العمل الميليشياوي المسلّح الذي ظهر على هامش المنظمات الفلسطينية المسلّحة، مدعومًا من بعضها، أو مقاتلًا إيّاها مدعومًا من إسرائيل (مثل حالة ميليشيات الكتائب والقوات اللبنانية خلال الحرب الأهلية).

طويلة وقاسية ومحزنة هي فصول هذه الدراما التاريخية (الواقعية) من تاريخ لبنان المعاصر. ولعلّ أحد أخطر فصولها على مستقبل لبنان، ولا يزال، هو شبح المخاوف المتبادلة بين الطوائف، ووهم اعتقاد أن الطائفة في حاجة إلى الحماية. على أنه ينبغي الاستدراك أنّ مَن صنع هذا الشبح وغذّى هذا الوهم، هو جدلية العلاقة المطّردة والعكسية بين عاملين: انهيار الدولة وقيام الحزب الميلشياوي بديلًا منها، أو موازيًا لها.

ليس الدخول في تفصيلات هذه الدراما التاريخية من اختصاص هذه الدراسة. نكتفي بالتشديد على أن الهواجس والأوهام الطائفية انطبقت على أحوال الطوائف كلها. ولم تكن الطائفة الشيعية بمعزل عن مفاعيل هذه الدراما الجماعية وانعكاساتها الاجتماعية والنفسية والثقافية. غُيّب الصدر في ليبيا، في زيارة رسمية كانت تلبيةً لدعوة من العقيد القذافي في عام 1978، هذا في حين كان الصدر يسعى، في الداخل اللبناني وفي جولاته العربية، للتهدئة وإحلال السلم الأهلي في لبنان.

تفاقمت وطالت أيام الحرب وسنواتها، وتوالت الاغتيالات الكبرى والخطف والخطف المضاد والتهجير والتهجير المضاد. وكان الاحتلال الإسرائيلي للبنان في عام 1982، ومن نتائجه خروج المقاومة الفلسطينية من لبنان، في السيناريو الأميركي الذي أداره فيليب حبيب.

بعدها، ارتسم مساران ظهرَا متمايزين لمن عاش هذه المرحلة وعاصرها: مسار يذهب في اتجاه جمع أشلاء الدولة وترميمها في ظل اقتسام لبنان وصراعٍ عليه بين احتلال إسرائيلي ووصاية أمنية وسياسية سورية، ومسار آخر تمثّل ببروز مقاومة وطنية للاحتلال الإسرائيلي، ما لبثت أن أُخرج منها اليسار اللبناني والتيار القومي، لتصبح بالتدريج، وبفعل إرادة إيرانية - سورية، شيعية

بحتة، ثم لتصبح خالصة لحزب الله، بعد أن أَبعد الجناح المقاوم في حركة أمل، أو بعد أن انضم بعضه إلى صفوف حزب الله.

في عام 1989، كان اتفاق الطائف الذي أنهى الحرب الأهلية، ونصّ على إصلاحات دستورية وبنيوية في النظام السياسي اللبناني، وهي إصلاحات لا يستهان بها، لكن لم تطبق.

بعد الطائف، ترتسم أيضًا محطة جديدة من الحكم، أهم معالمها بروز علم سياسي جديد في الطائفة السنيّة، رفيق الحريري. وبدأت سياسة إنمائية ذات طموح، وإعادة تعمير كبرى لبيروت، ولا سيما وسطها المدمّر. لكن، هذا كله كان يتمّ في ظل تجاذبات وأخذ وردّ ومآخذ وانتقادات، بين مواقع أطراف الطبقة السياسية اللبنانية والسلطات الرئاسية الثلاث (رئاسة الجمهورية ورئاسة مجلس النواب ورئاسة الحكومة)، وكذلك في ما بين مواقع الأحزاب اللبنانية (الطائفية أو المتطيفة)، وفي ظل منطق «سستام» من الزبائنية الاقتصادية والسياسية الجشعة التي لا تكتفي (ولن تكتفي هذه المرة) بالحصص «المتيسّرة»، فضلًا عن حصة «الوصي السوري» الناظم لتوزيع السلطة والثروة والمتحكّم في شؤون أمن البلد آنذاك.

من جهة أخرى، بدا المسار الآخر (مسار المقاومة بقيادة حزب الله) مستقلًا وزاهدًا في السلطة. لكنّ توزيعًا ضمنيًا للمهمات والأدوار قد يفسر خلفية هذا الزهد. كأن مهمة رسم السياسات الاقتصادية والقيام بها، ذات اختصاص «سنّي» منُوط بإدارة الحريري، وأن مهمة التحرير ذات اختصاص «شيعي»، بل هو - بالتحديد - اختصاص حزب الله، دون غيره من اللبنانيين، بل دون غيره من الشيعة. كما أن توزيعًا للحصص والأدوار في الطائفة الشيعية حصل «موضوعيًا» بحكم حجم الإمكانات وطبيعة الأدوار (بين الحزب وحركة أمل). قام هذا التوزيع قبل عام 2005 على المعادلة الآتية: إدارة توزيع الوظائف الخاصة بالشيعة في القطاع العام تختص بها حركة أمل، أمّا إدارة المجتمع الأهلي والمقاومة، فتركت لحزب الله وإستراتيجيته البعيدة وخططه التكتيكية المرحلية. استمر هذا بأشكال متفاوتة نسبيًا، حتى عام 2005.

كان عام 2005 عامًا مفصليًا في تاريخ لبنان المعاصر؛ إذ اغتيل رفيق الحريري وخرجت القوات السورية من لبنان وتكوّنت المحكمة الدولية، وحصل عدوان إسرائيلي في عام 2006 لتصفية قواعد حزب الله، وخرج حزب الله قويًا، بل أقوى، وتلت هذه الأحداث سلسلة الاغتيالات السياسية المتلاحقة. كان قد تشكّل معسكران سياسيان في لبنان: 8 آذار و14 آذار، انطلاقًا من

تظاهرتين جماهيريتين مليونيتين، حملتا شعارات سياسية مختلفة (المقاومة من جهة، والسيادة من جهة أخرى). يقود الأول (8 آذار) حزبُ الله، ويقود الثاني (14 آذار) تيارُ المستقبل بقيادة سعد الحريري. ولنلاحظ أن القوتيْن الرئيستين في هاتين الجبهتين كانت «الشيعية السياسية» من جهة، و«السُنّية السياسية» من جهة أخرى (أستعمل هذين المصطلحين بدلالتهما الميثاقية الطوائفية اللبنانية، أي بمعنى ادعاء كل منهما تمثيل الطائفة التي يُعبّر عنها أو عن أكثريتها سياسيًا).

هكذا أضحى الانقسامُ اللبناني الغالب سُنيًا - شيعيًا، في الخطاب والتعبئة والإعلام والتحريض والتحشيد، بعد أن كان خلال الحرب الأهلية مسيحيًا - إسلاميًا. أمّا المسيحية السياسية، فانقسمت على نفسها بين التيار الوطني بقيادة الجنرال ميشال عون الذي تحالف مع حزب الله من جهة، والقوات اللبنانية بقيادة سمير جعجع الذي تحالف مع تيار المستقبل من جهة أخرى. ويتنافس الطرفان المسيحيان على الزعامة الأولى في المسيحية السياسية، الأول بدعم شيعي، والثاني بدعم سُنّي؛ فبدا المشهد المسيحي اللبناني الجديد منقسمًا في صورة المفارقة الآتية: مسيحية شيعية في مقابل مسيحية سنية. ومن ثمّ انقسم الميثاق الوطني الواحد القائم على ثنائية: مسيحي/إسلامي إلى ميثاقين. وعبّر هذا الانقسام عن نفسه بسلسلة من الأزمات البنيوية في مفهوم الدولة اللبنانية والكيان الوطني، بل في مفهوم الميثاق الوطني؛ فلم تقتصر الأزمات على أزمات حكومية، اعتادتها الحياةُ السياسية اللبنانية التقليدية، بل لحقت بنى السلطات الأساسية نفسها، فأصيبت بالتعطيل، تعطيل الحكومات أو شلّها، فتعطيل مجلس النواب، فتعطيل رئاسة الجمهورية وإفراغها وشغورها.

على أن هذا المشهد اللبناني لا يمكن فصله عن مشاهد مجاورة في المشرق العربي، ولا سيما في كلّ من العراق وسورية، كما لا يمكن فصله عن سياسات مؤثرة وفاعلة، إقليمية (إيرانية وتركية وسعودية)، ودولية (روسية - أميركية). لكنّ الحراك الداخلي أو الدينامية الداخلية للطائفيات السياسية اللبنانية يُبقي لها حيِّزا، قد يكبر أو يصغر تبعًا للهامش الذي تطالب به أو تتحرّك مصالحها المشتركة من خلاله، كالمطالبة مثلًا والقبول بجلسة تشريعية للبرلمان (سُمِّيت «تشريعَ الضرورة») لإنقاذ الاقتصاد الريعي (وعلى نحو خاص، المساعدات والقروض)، الضروري للجميع، وإبقاء الحكومة مظلة واقعية «لشرعيات سلطوية» مدّعاة.

لا تختلف الشيعية السياسية في هذا المشهد اللبناني عن أخواتها اللبنانيات. لكنّ حزب الله يتفرّد عن غيره من الطائفيات السياسية، بل يتفرد عن حركة أمل الشيعية، بخصوصياتٍ، من المفيد

درسها لفهم الفروق والتمايزات على كل صعيد. أبرز هذه الخصوصيات المفارقة الآتية:

-1 إيمان حزب الله بنظرية «اجتهادية أحادية وشمولية» في الفقه الشيعي، هي نظرية ولاية الفقيه العامة. وأقول اجتهادية، لأنها تخص اجتهاد الخميني الذي برّر على قاعدتها قيام الثورة الإسلامية في إيران وشرعن تأسيس جمهورية إسلامية فيها، مخالفًا الإجماع الشيعي التقليدي والرأي الفقهي الغالب، وهو رأي الانتظار، معممًا النظرية على المسلمين، وداعيًا لها بصيغة عقيدة شمولية دينية (بصيغة تكليف أو فرض شرعي) وحزب شمولي يقوم على الطاعة، في بعديها العقدي والسياسي معًا. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاجتهاد عارضه ويعارضه مراجع الفقه الشيعي التقليدي (الخوئي والسيستاني)، كما يعارضه مراجع الإصلاحية الشيعية التي تنحو نحو القول بـ «الدولة المدنية» (الصدر، وشمس الدين ومغنية وآخرون كُثُر، في لبنان وخارجه)، وأن الإيمان بعقيدة ولاية الفقيه المطلقة ومستلزماتها التنظيمية، التي تشمل جميع المستويات السلوكية لدى المحازبين، يجعل من حزب الله حزبًا شموليًا دينيًا.

-2 بالنسبة إلى لبنانية حزب الله، يميز منظّرو الحزب (سواء العقائديون منهم أم السياسيون)، في مجال تطبيق هذه العقيدة، بين مستويين من العمل والالتزام، ويدعون إلى «المواءمة» بينهما، وبتعبير الشيخ نعيم قاسم، نائب الأمين العام للحزب، المواءمة بين «إسلامية المنهج ولبنانية المواطنة». والمقصود بـ «إسلامية المنهج» السياسات والإستراتيجيات المرتبطة بالكليات والعموميات التي يقررها الولي الفقيه. أمّا «لبنانية المواطنة»، أي لبنانية حزب الله اللبناني، فتتعلق بالتفصيلات والجزئيات التي يقوم بها الحزب المحلي. يقدم قاسم تعريفًا لهذه «المواءمة» وشرحًا لها يخص الطرفين، فبالنسبة إلى الولي العام يقول: «لا علاقة لموطن الولي الفقيه بسلطته، كما لا علاقة لموطن المرجع بمرجعيته. فقد يكون عراقيًا أو إيرانيًا أو لبنانيًا أو كويتيًا أو غير ذلك [...] فالإمام الخميني [...] كَوليّ على المسلمين، كان يدير الدولة الإسلامية في إيران، كمرشد وقائد وموجِّه مشرف على النظام الإسلامي هناك، وكان يحدد التكليف السياسي لعامة المسلمين في البلدان المختلفة في معاداة الاستكبار والحرص على استقلال الموارد الذاتية لبلدان المسلمين [...] والعمل من أجل الوحدة [...] ومواجهة الغدة السرطانية المزروعة عنوة في فلسطين»[387]. هذه أمثلة عامة، يستدركها قاسم بالوجوب وبالقول التقريري: «الارتباط بالولاية تكليف والتزام يشمل جميع المكلفين، حتى عندما يعودون إلى مرجع آخر في التقليد، لأن الآمرية في المسيرة الإسلامية العامة [هي] للولي الفقيه المتصدي»[388].

يصعب، وفقًا لهذا التقرير الحاسم، الفرز النظري بين الأمور والمهمات الجزئية التي تتعلّق بمساحة المواطنة المحلية (بسيادة دولة مثل لبنان)، والأمور العامة والكبرى التي تتعلق بإمرة الولي الفقيه، وهو مرشد وقائد لدولة أخرى ومقرر فيها لإستراتيجياتها وسياساتها الإقليمية والدولية.

على أن هذه الصعوبة، على المستوى النظري، لا تلبث أن تجد حلولها العملية في «التاريخ الفعلي»، أي الواقعي، أو ميزان القوى؛ إذ علّمتنا دروس علم السياسة ونظريات العلاقات الدولية وخبرات التاريخ أن ما يسمى «مواءمة»، لا يعني بالضرورة مواءماتٍ دينية أو أخلاقية أو مبدئية عادلة، بل هي تكيّفات؛ أي صوغ سياسات وتعامل مع أمرٍ واقع، ومع معطيات ومستجدات، وربما مفاجآت وفرص غير متوقعة، قد تستثمر في اتجاهات مختلفة وفقًا لموازين القوى.

-3 لا بد من تسجيل «خصوصية» ثالثة في سياسات حزب الله، لبنانيًا وعربيًا، في هذا المجال (مجال المواءمة)، هي «البراغماتية الفقهية» والقدرة على التكيّف واستثمار المعطيات في اتجاهات عدة. نقرأ تاريخية هذه «البراغماتية» في المحطات والحقول الآتية:

أ- لبنانيًا وعربيًا: إعطاء الأولوية لحركة المقاومة (تحرير الأرض)، منذ تاريخ تأسيسه في عام 1983 حتى عام 2000؛ عام التحرير، حين استطاع التكيّف مع الإدارة السورية، فتجنّب الصدام معها في البدايات، على الرغم من تحرّشها الدموي به، وصولًا إلى الاستفادة منها بالسلاح وتسهيل وصوله وحماية أمنه، ومن غير أن يغرق في زبائنية الإدارة السورية - اللبنانية آنذاك، كما استطاع أن ينأى بنفسه عن مجريات الحرب الأهلية اللبنانية، فحافظ على استقلاليةٍ حمته من أفخاخ السياسات اللبنانية والعربية؛ الأمر الذي أكسبه شعبية كبرى وسمعة طيبة على الصعد اللبنانية والعربية والإسلامية، مع ضخ خطاب إعلامي عربي وإسلامي توحيدي عبر وسائل إعلامه، ولا سيما قناة «المنار» الفضائية. لكن هذا كله تغيّر بعد عام 2006، خصوصًا بعد تدخله العسكري في سورية.

ب- شيعيًا محليًا، الأمر اختلف؛ إذ دخل الحزبُ في صدامات محلية مع حركة أمل الشيعية، ودخل في مناكفات مع رئاسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وكذلك تذبذبت العلاقات بينه وبين السيد محمد حسين فضل الله؛ بين محاباةٍ في البدايات، واختلافٍ في إثر وفاة الخميني (1989)، وإعلان الخامنئي نفسه مرجعًا عامًا لجميع الشيعة، في حين أن شمس الدين وفضل الله كانا مؤهلين علميًا لهذا الموقع، وقد تصدّيا له.

الأمر الأهم من هذا كله، شيعيًا، هو سلوك الحزب ومخططاته ومشروعاته داخل المناطق ذات الديموغرافيا الشيعية (ضاحية جنوب بيروت وجنوب لبنان والبقاع). فمن يتابع هذا الأمر، يستنتج - كما استنتج السيد هاني فحص - في مقالته «الدولة الموازية»، وكما استنتجنا في مقالاتنا الكثيرة في الموضوع نفسه[389]، وكما استنتج وضاح شرارة في كتابه دولة حزب الله، أن ثمة اتجاهًا محتملًا، بل محتمًا في ظل معادلة قوامها «دولة ضعيفة وحزب قوي»، لأن تكون الدولة الموازية هي البديل الحالي أو القريب، و«الدولة الإسلامية» هي الأمل المرتجى، بحكم الدعوة والتبليغ والعقيدة المعتنقة والفكرة المضمرة. وتشير شواهد كثيرة من مؤسسات حزب الله إلى هذا الإمكان (المدارس، والمستشفيات، ومؤسسة الشهيد، وكشافة المهدي، والأندية، والجمعيات، والمساجد، والحسينيات، ودور النشر، والمكتبات، والنقابات التابعة للحزب والمهن الحرة ومؤسسات إعلامه، فضلًا عن دورته المالية والإنتاجية من التجارة ومن الحقوق الشرعية والمكافآت والنذور ومؤسسات الحج وصناديق الصدقة ودعم المقاومة، وصولًا إلى التمويل الإيراني، وإلى القضاء الشرعي الخاص، إضافة إلى أجهزة الحزب العسكرية والأمنية الكبرى والقوية)[390].

-4 خصوصية رابعة للحزب تبلورت بعد عام 2005، وبعد حرب 2006، وتفاهمه مع التيار العوني وترشيحه الجنرال عون رئيسًا للجمهورية، هي القدرة على المناورة السياسية الحذقة بين مشروعات الطائفيات السياسية وبرامجها المتعددة، ولا سيما في موضوع الموقف من دستور الطائف، أو من قوانين الانتخاب المطروحة والمتعددة الأطروحات، أو من مؤتمر وطني تأسيسي لبناني يعيد النظر في كل شيء (وهي أطروحة الرئيس عون).

ما سهّل أمر هذه القدرة والتمكّن هو إمساك الحزب بعصبية الطائفة، أيديولوجيًا وسياسيًا، ومن ثمّ انتخابيًا، لكن أيضًا استثمار ما حققه وما آل إليه التحوّل التاريخي في وظيفة الطائفية السياسية اللبنانية. وأقصد التحوّل من حال الطائفية السياسية الزبائنية المنفتحة أو المرنة (الرخوة إن صح التعبير)، وهي الطائفية التي رافقت سلوك الزعامات التقليدية القديمة ذات الطابع التسووي، إلى الطائفية المنغلقة (الصلبة)، وهي الطائفية التي رافقت الزعامة الحزبية الميليشياوية أو العسكرية/خلال الحرب الأهلية، وآلت إلى اعتماد مفهوم فدرالي أو شبه فدرالي لمنطق الطائفيات السياسية في لبنان، كأن يتحكّم الحزبُ الأكثري، أو الذي يدّعي الأكثرية في طائفته، في تمثيل الطائفة حصرًا، وحمايتها، أو ادعاء حمايتها. هذا التمثيل الحصري أضحى يُقدَّم في الممارسة السياسية، بعد عام 2005، «عرفًا ميثاقيًا» في خطاب الطائفيات السياسية الجديدة. فإذا استقال

وزراء شيعة من الحكومة، تصبح الحكومة غير ميثاقية وغير دستورية. وإذا لم يَجرِ انتخاب ميشال عون رئيسًا للجمهورية، بوصفه كما يدّعي، زعيمًا مسيحيًا أكثريًا في طائفته، يُعطّل مجلس النواب وتجري مقاطعته تعطيلًا لانتخاب رئيس جمهورية للبنان. وإذا سقطت أو أُسقطت «حكومة حريرية»، أُحبطت الطائفة السُنّية، وجاز تعطيل الحكومة - البديل. وهذا كله باسم الدستور والميثاق الوطني[391].

هذا وجه من وجوه المأزق الداخلي الذي تعيشه الطائفيات السياسية الجديدة اليوم. لكن، ومن جهة أخرى، لا يمكن فهم سر ديمومة هذا المأزق واستمراره، وكما قلنا، من غير المقوّيات والمكمّلات التي تؤمّن هذه الاستمرارية، ومن غير وجود مآزق عربية أيضًا تداخلت مع المأزق اللبناني، أو أُقحمت عليه، أو أُقحم عليها، أضحت جميعها في السياسات الإقليمية والدولية مأزقًا واحدًا ذا وجوه وعُقد مترابطة.

5- يُدخلنا هذا الواقع في خصوصية خامسة للشيعية السياسية اللبنانية بقيادة حزب الله، وهي أن الحزب يعمل في وسط ديموغرافي شيعي - لبناني، لكن في وسط عربي وإسلامي مأزوم أيضًا، بل مقصّر وعاجز عن التأثير والفعل؛ يعمل في وسط تردٍ عربي وإسلامي وانسداد أفق؛ خبا المشروع العربي التحرري والوحدوي، وتراجع المشروع الوطني الفلسطيني، إلا أنّ المراقب لا يزال يلاحظ اهتمامًا مركزيًا لدى الحزب في هذا الميدان (الميدان الفلسطيني). وهذا، أيضًا، في وقتٍ انحرفت مآلات الثورات العربية الواعدة أو أجهضت، وظهرت في سياق خطط النظام السوري وصراعات القوى الإقليمية والدولية وتلاعبها بقوى الثورة السورية فئات تكفيرية تتستر بالإسلام والسلفية والسنّة، وتهدد كل مجتمع مختلف بالإفناء والاقتلاع. قدّم هذا الواقع إلى حزب الله أسبابًا وذرائع هيّأت لتدخّله العسكري ومهّدت له، دعمًا للنظام السوري القائم حليف إيران، قبل محاربة الإرهاب التكفيري. وهكذا، وبمعزلٍ عن حساباته التي هي جزء من الحسابات الكلية للنظام الإيراني وأهدافه الإستراتيجية في المشرق العربي، فإن ما كان يهم موقف المواطن اللبناني عمومًا، والمواطن الشيعي بوجهٍ خاص، هو درء خطر «المجموعات الإرهابية»، التي كانت الذاكرة اللبنانية لا تزال تحمل أخبار مجموعة الضنية التي اعتدت على الجيش اللبناني (1999)، وأخبار فتح الإسلام في مخيم نهر البارد (2007)، وتصريحات الزرقاوي في العراق، الذي كان يتوعّد الشيعة بالذبح والقتل (2003-2006)، ويضاف إلى هذا كله عمليات الخطف التي استهدفت شيعة أبرياء في أثناء عودتهم من زيارات دينية في العراق، وخطف مجموعاتٍ من الجيش اللبناني ورجال الأمن؛ إذ

لا تزال تمثل صور هذه المأساة وتُعاش كل يوم في الذاكرة الجمعية، حيث «ينجح» حزب الله في استثمارها وتوظيفها واستغلال صورها. غير أن الشيعة في لبنان، وعلى الرغم من حضور هذه الذاكرة الضاغطة والوقائع المقلقة، لم يكونوا مجمعين على قبول هذا التدخل، خصوصًا أنّ حركة أمل لم تشارك الحزب دعوته، وكذلك فاعليات اقتصادية شيعية وكوادر وأوساط مدنية ويسارية علمانية لا يستهان بعددها. على أن درامية الأحداث وتراجيديتها، والعنف الذي لا يستجلب إلا العنف، سواء في الداخل السوري أم لدى تفجيرات الضاحية الجنوبية، حيث الكثافة الشيعية، أوجدا مزاجًا نفسيًا عصبويًا وحالًا من الغضب الجماعي الطائفي، كان حزب الله يستثمره لإثبات صحة إستراتيجيته وخياراته: «لو لم نذهب إليهم لأتوا إلينا»، كان هذا لسان حال التعبئة العامة بعد كل تفجير انتحاري في الوسط الشيعي.

إذًا، ثمّة خصوصيات أو مُعطيات خمس نلخصها كالآتي:

-1 تبنٍ لعقيدة الولاية العامة للفقيه؛ الأمر الذي يسيّس المذهب، ويجعل من أهله طائفة سياسية، أو حالة من حالات التطيف السياسي، ومن الحزب حزبًا دينيًا شموليًا.

-2 مواءمة براغماتية بين السياسات العامة التي يرسمها الولي الفقيه والهامش المسموح به للحزب في رسم التفصيلات المحلية (الخطط وأساليب التنفيذ).

-3 استقلالية في مرحلة التأسيس والمقاومة عن الصراعات الأهلية، لكنّ ثمة تركيزًا في البناء المؤسساتي والثقافي والأيديولوجي على طائفة الحزب والذاكرة الجمعية المنتقاة من التاريخ لتأكيد هوية خاصة ومميزة.

-4 استثمار براغماتي سياسي للتحوّل التاريخي في وظيفة الطائفيات اللبنانية ذات الزعامة الحصرية أو الحزب الواحد أو القائد، وتفوّق حزب الله في استخدام تأويلات الميثاق الوطني طائفيًا، بل حتى فدراليًا في هذا الاتجاه.

-5 أخيرًا، تبنٍ لشعارات ومهمات المشروع النهضوي والتحرري العربي الذي خبا أو تراجع (في مقدمها قضية فلسطين)، في حين لم تستطع الثورات العربية الواعدة أن تجدد هذا المشروع أو تتجاوزه، بل انكفأت. وأخطر من ذلك، نما على السطح وعلى هامشها، وبسبب هذا العجز أو الانكفاء، طفيليات الإرهاب المتسترة بالإسلام والسلفية وأهل السُنّة والجماعة. والمفارقة

هي أن حزب الله هو الذي يتصدّى لها، في حين أن الأولوية في واجب التصدي كانت للدول والقوى العربية والإسلامية، المتفرّجة والعاجزة.

كان من نتائج هذا كله بشأن وضع الطائفة الشيعية في لبنان:

-1 تكوّن حالة ثقافية - سياسية (جديدة) انقطعت (نسبيًا) عن حالتين تاريخيتين سابقتين: الأولى، عن حالة عاملية كانت في بُعدها الثقافي عربية - إسلامية، وكانت عبر هذا البُعد تتميز وتتمايز من هيمنة سلطانية سادت في المشرق، وتقاسمها آنذاك نفوذان: النفوذ الإيراني الصفوي (ولاحقًا القاجاري) والنفوذ التركي العثماني، فاكتسبت المذهبية الشيعية آنذاك حيادًا ظهر في الإصرار على حمل علمائها وخريجي مدارسها الدينية الكثيرة لقب «العاملي»، بدلالة التمايز الديني - الثقافي من الإيرانية والعثمانية؛ والثانية، عن حالة ميثاقية لبنانية معتدلة، تكوّنت مع التكوّن المتدرّج للجمهورية اللبنانية. وهي حالة أطلقتُ عليها «الإصلاحية الشيعية»، وتتمثّل بتيار إصلاحي، من رموزه: السيد عبد الحسين شرف الدين والسيد محسن الأمين والشيخ محمد جواد مغنية والسيد موسى الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين. لا يدعو هذا التيار إلى دولة إسلامية، ولا إلى حزب سياسي إسلامي، ولا يقول بالولاية العامة، وإنما يكتفي في إطار وسياق ما أضحى عليه الوضع العربي، في إثر حربيْن عالميتيْن وفي إثر تكوّن جامعة الدول العربية، بالدعوة إلى الإصلاح الديني ودولة مدنية، أو بالمطالبة بحقوق الشيعة في إطار الدولة الوطنية الناشئة.

-2 إضافة إلى هذا الانقطاع عن «التاريخ الذاتي» للشيعية (عن عامليتها ذات البُعد العربي، وعن منحاها الإصلاحي والتحديثي في ظل الدولة الوطنية)، نشأت أزمة هوية. وهذه، بدورها، انعكاس لفراغٍ في الهوية العربية الجامعة، سواء على مستوى الأمّة والقومية أم على مستوى الاندماج الوطني والمواطني في دولة وطنية. وتتساوى في هذا الأمر الطوائف جميعًا، في العراق وسورية ولبنان، سنَّة وشيعةً وطوائف أخرى إسلامية ومسيحية.

لكنّ تجلبب الشيعية السياسية في لبنان بعباءة حزب ذي أيديولوجيا شمولية دينية، وذي إستراتيجيا إيرانية، يجعل منها - وبالتحديد من قطاع فيها وهو قطاع الشباب الضائع الهوية أو الباحث عن عمل أو معنى للحياة - حقلًا طائفيًا أكثر قابلية للتعبئة العسكرية والتجييش الأيديولوجي القائم على التلاعب بالذاكرة الجمعية واستخدامها. يساعد في ذلك، وفي المقابل وكحجة تبريرية،

ارتفاع الأصوات التكفيرية ضد الشيعة والعمل الإرهابي المتستر بالمذهبية السُنية؛ وهذا كله تعبير عن أزمة خانقة وقاتلة للمشروع العربي البديل.

المراجع

الحر العاملي، محمد بن الحسن. أمل الآمل في علماء جبل عامل. تحقيق أحمد الحسيني. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983.

دعوة التقريب بين المذاهب. بيروت: دار الجواد، [د.ت.].

شرف الدين، عبد الحسين. المراجعات. بيروت: مؤسسة الأعلمي، [د.ت.].

فحص، هاني. الشيعة بين الدولة والاجتماع. بيروت: دار سائر المشرق، 2016.

فضل الله، حسن. حزب الله والدولة في لبنان: الرؤية والمسار. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2015.

قاسم، نعيم. حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل. ط 7. بيروت: دار المحجة البيضاء، 2010.

كوثراني، وجيه. بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه، الدولة والمواطن. بيروت: دار النهار، 2007.

______. الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسية في تجربتين تاريخيتين، العثمانية والصفوية - القاجارية. بيروت: دار الطليعة، 2001.

المهاجر، جعفر. جبل عامل بين الشهيدين. دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2005.

الفصل التاسع

المسألة الشيعية في الخليج

سطوة البنى التقليدية والتسييس المذهبي .... بدر الإبراهيم

مقدمة

تزخر الدراسات الغربية عن المنطقة العربية بالحديث عن مصطلحات «السُنة» و«الشيعة» و«الطائفية». ويحضر هذا الحديث بوصفه مفتاحًا لتحليل أزمات المنطقة، وفق التفسير الطائفي للصراعات فيها، وهو تحليل يتبنّاه عدد كبير من الباحثين الأجانب في قضايا المنطقة. وبعد احتلال العراق في عام 2003، زادت «جرعة» الحديث عن السُنة والشيعة، بوصفهما جماعات سياسيةً عابرةً الحدود، ولا سيما أنّ الصراع بينها يشكّل جوهر الصراع في المنطقة العربية، وهو صراع «تاريخي»، يمتد - بحسب بعض الباحثين - إلى ما بعد وفاة النبي محمد. ويعمد باحثون إلى التحليل الجوهراني لأوضاع الشيعة بوصفهم طائفةً لها محددات ثابتة منذ القرن الأول الهجري، حيث نلاحظ مثل هذه الرؤية في كتاب ولي نصر صحوة الشيعة[392]، وفي بعض الكتابات الأخرى التي تتحدث عن مظلومية تاريخية للجماعة الشيعية، من دون النظر إلى العوامل التاريخية التي كان لها تغيير داخل الحالة الشيعية، وفي مفهوم الطائفية بوجهٍ عامّ.

لا بدّ من الحذر، قبل أيّ حديث عن الحالة الشيعية في الوطن العربي، من الانزلاق إلى التحليلات الجوهرانية، ذات الطابع اللاتاريخي، أو القبول بتعريف الطائفية بوصفها امتدادًا للصراعات الدينية في القرون الإسلامية الأولى. فالطائفية التي نعايشها ظاهرة حديثة، مرتبطة بالأوضاع السياسية المعاصرة، وبالصراع على مصالح دنيوية، يتمّ فيها توظيف عناصر الهوية المذهبية في الحشد والتعبئة، ضمن صراعات على التمثيل داخل الدولة والحصص فيها (لبنان

والعراق، على سبيل المثال). وفي الوقت الذي نعايش فيه صراعًا إقليميًا كبيرًا، تقوم فيه دول وقوًى سياسية برفع رايات طائفية، لا بدّ من الانتباه إلى أنّ التمظهر الطائفي للصراع لا يعبّر عن جوهر الصراع في المنطقة. فالدول تتنافس في النفوذ السياسي والاقتصادي، والأحلاف الإقليمية تتشكّل في المنطقة منذ عقود طويلة، ضمن مواقف سياسية من أحداث الإقليم وقضاياه، ومن الدور الاستعماري والإسرائيلي، ومن القوى الدولية الكبرى، ما يعني أنّ دوافع الصراع ليست طائفيةً بالضرورة، وإنْ برز الشكل الطائفي في أثناء العقود الثلاثة الأخيرة، نتيجة متغيّرات عدة، كما أنّ اختزال صراعات المنطقة في التفسير الطائفي، وهي في الشكل والمضمون أوسع وأشدّ تعقيدًا من اختزالها في انقسام عمودي بين السُنة والشيعة، فيه نزعة - مقصودة أو غير مقصودة - لتبرئة ساحة الدول الغربية ودورها الاستعماري الذي أوجد مشكلات كثيرةً منذ حقبة الاستعمار المباشر إلى اليوم.

يُفضي الحديث عن التفسير الطائفي للصراع الإقليمي إلى النظر في دراسات ومقالات عدة، عربية وغربية، تربط التأزيم الطائفي في الوطن العربي، وفي دول الخليج تحديدًا، وما يمكن أن نُسمّيه «المسألة الشيعية»، بدور إيران الإقليمي بعد قيام الجمهورية الإسلامية. وهنا تقع مغالطتان: الأولى هي عَدّ الثورة الإسلامية في إيران باعثَ التقسيم الطائفي في المنطقة والمؤسس لظهور الطائفية السياسية فيها، في حين أنّ مأسسة الطائفية في المنطقة العربية انطلقت منذ نهايات القرن التاسع عشر، مع التدخلات الاستعمارية في جبل لبنان، وانطلقت - لاحقًا - مع الدور الاستعماري الفرنسي في التلاعب بالهويات الطائفية في بلاد الشام، ومحاولة تقسيم سورية على أسس طائفية[393]، وتأسيس دولة لبنان الكبير، ما حوّل الطائفية إلى حالة ممأسسة، على ما عليها الحال في استعمال الهويات المذهبية ضمن تركيبة الدولة في الخليج. وهذا كلّه حصل قبل ولادة تيارات الإسلام السياسي المعروفة، وقبل ما يُعرَف بـ «الثورة الإسلامية» في إيران. إلا أنّ ذلك لا ينفي دور الثورة الإيرانية، على غرار ردّات الفعل الإقليمية والدولية عليها، في تصعيد الهويات المذهبية في السياسة، ونقْلها إلى مستويات أعمق وأشد خطورةً، في وحدة المجتمعات العربية. لكنّ المغالطة الثانية التي يقع فيها من يفسّر الأزمات الطائفية بصعود إيران الإقليمي، هي إغفال الطائفية في بنية الدولة في الخليج العربي، وفشلها في استيعاب مواطنيها من الشيعة، في إطار المواطنة والهوية الوطنية الجامعة، ما يجعل النزاع الإقليمي لاحقًا لهذه المشكلة، وليس سببًا لها، أيْ إنّ بداية تحليل الأزمة الطائفية ووجود مسألة شيعية في الخليج العربي لا بدّ من أن تنطلق من بنية الدولة في الخليج، ومن أزمة المواطنة التي تسببت بإعطاء وزنٍ كبير للعوامل والمتغيرات الإقليمية.

تنطلق هذه الدراسة من تحليل المشكلة الطائفية في الخليج، استنادًا إلى بنية الدولة وهويتها التي ساهمت في تعزيز البنى التقليدية غير الحديثة، وهذا ما سمح بظهور حدود واضحة لجماعة مذهبية عند شيعة الخليج، وتحديدًا في السعودية والبحرين، عملت عليها تيارات الإسلام السياسي الشيعي، لتسييس الهوية المذهبية على نحوٍ مقابل للدولة. وأنتج هذا التسييس المذهبي المتبادل حلقةً مفرغةً من التأزيم الطائفي، زادت وتيرته مع النزاعات الإقليمية والدور الإيراني. لكنّ هذا العامل الإقليمي ليس إلا امتدادًا لأزمة داخلية، يمكننا تتبع جذورها من خلال تحليل بنيوي يفحص بنية الدولة، وبنية الخطاب الشيعي وتحوّلاته، ويعرض تطوّر العلاقة بين الدولة والمكوّن الشيعي في الخليج، مع الانتباه إلى نتائج التحديث المنقوص المتمثّلة في تهيئة الأجواء لتفعيل هويات ما قبل حديثة في الفضاء العامّ.

أولًا: بنية الدولة في الخليج

يرى هشام شرابي أنّ الدولة العربية المعاصرة هي خليط من البُنى الأبوية والتنظيمات البيروقراطية الاستعمارية، ويهدف خطابها الأبوي إلى تحقيق الإخضاع، ويشكّل مفهوم الأمّة في هذه الدولة امتدادًا لمفهوم الأسرة، من حيث التراتبية والتوزيعية في جوهره[394]. ويؤكد شرابي أنّ الإصلاحات العثمانية (المعروفة بـ «التنظيمات») في القرن التاسع عشر والحقبة الاستعمارية، أدّت إلى تركيز السلطة في أيدي الزعامات القبَلية والتقليدية، ما أفضى إلى تحديث قانوني للبنى الأبوية نفسها. وفي هذا السياق، يضيء شرابي على أزمة الدولة العربية؛ ذلك أنّ التحديث لم يَصِل فيها إلى مداه، كما تمّ إعادة إنتاج البنى التقليدية ما قبل الحديثة.

ينطبق هذا التوصيف، بوجهٍ عامّ، على الدول العربية بدرجات متفاوتة، وتحديدًا ما يتعلق بالأبوية والتحديث المنقوص. وليست دول الخليج العربي استثناءً في هذا الأمر، مع ملاحظة أنّ هذا التحليل يتعلق بأوضاع سياسية واقتصادية محددة، وعوامل داخلية وخارجية أفرزت هذه التركيبة، وأنّ هذه الحالة ليست جوهرانيةً، متعلقةً بثقافة مجتمعات بعينها. وفي الخليج، تقوم الدولة على أساس قبَلي واضح، لكن ليس لهذا الأساس علاقة - بالضرورة - بكون القبيلة العمودَ الفقري للدولة في الخليج. فهذا الأمر ربما لا يكون صحيحًا، كما لا يعني أنّ القبيلة تحظى بدور كبير في الفضاء العامّ؛ إذ تقلّص دورها، كثيرًا، مع توسُّع جهاز الدولة البيروقراطي. غير أنّ الأساس القبَلي يتمثّل

في بنية الدولة وذهنية الحكم، حيث إنّ بنية القبيلة هي بنية بطركية، والدولة تتحرك من خلال هذه البنية في التعيين في مناصب الدولة، والتعامل مع المكوّنات الاجتماعية، على نحوٍ يُنعش البنى التقليدية ما قبل الحديثة.

في هذا السياق، يقدم خلدون النقيب مفهوم «القبَلية السياسية» الذي يتجاوز الدراسة الإثنوغرافية للقبائل إلى مستوى التنظيم الاجتماعي - السياسي. وبحسب النقيب أيضًا، فإنّ القبَلية السياسية هي ذهنية عامة، ومجموعة من العلاقات المتبادلة بين الأفراد، مبنية على تراتبية القرابة، تؤدي إلى توزيع السلطة السياسية توزيعًا تتقاطع فيه العصبية مع تقسيم الموارد، ومع الارتباط بالدين بوصفه مصدرًا آخر للشرعية[395].

من خلال هذا المفهوم، يمكن فهم بنية الدولة الأبوية في الخليج، القائمة على البُعد القبَلي في تجلّياته الاجتماعية والسياسية التي يحضر معها الدين أيضًا؛ كما هو الشأن في حالة السعودية، حيث الدين والقبَلية هما مرتكزَا بناءِ الدولة ومشروعيتها. وحتى مع التحديث المستمر في بنى الدولة وهياكلها، بقيَ هذان المرتكزان حاضِرَين ضمن الهياكل الحديثة، وإن خفَّ وهجهما وتأثّرا، وهو أمرٌ يعود إلى عاملين أساسيين[396]: شبكة العلاقات التي كانت تمزج بين «الرعوية» والفاعليات الاجتماعية - الاقتصادية الأخرى في الفضاء العام، والطريقة التي تتجاوز بها القبَليةُ «بيئتَها الطبيعية» إلى ذهنية عامة ومجموعة من القيم تشكّل التنظيم الاجتماعي والسياسي؛ فهي تبقى موجودةً، وتتغلغل في البنى الجديدة، الأمر الذي لا يجعل الدولة تقع في حالة تناقض مع القبَلية.

نلاحظ أنّ مرتكزات بناء الدولة، أعلَت من شأن الهويات ما قبل الحديثة (العشائرية)، وأعطتها غطاءً دينيًا مذهبيًا (حالة السلفية الوهابية في السعودية)، وهو ما عرقل عملية الدمج الاجتماعي ضمن إطار الدولة الحديثة، وأكّد التعاطي مع أفراد المجتمع في إطار انتماءاتهم الأولية، واستبعاد عدد من هذه المكوّنات من هوية الدولة، ما جعلهم يشعرون بعدم الانتماء إليها، وبأنهم جماعة خارج الدولة، لا داخلها.

في حالة السعودية، يمكننا القول إنّ الهوية الدينية شكّلت أساسًا لمشروعية الدولة، على الرغم من الاختلاف الواضح بين الدولة السعودية الأولى، التي أُسّست على الشراكة بين الإمام محمد بن سعود والشيخ محمد بن عبد الوهاب، والدولة السعودية الثالثة التي أسّسها الملك عبد العزيز منفردًا. في الدولة الأولى، قامت شراكة حقيقية بين الرجلين، على أساس اقتسام طرفين

لإدارة الحكم، الشيخ والأمير، على نحوٍ يقوم فيه الشيخ بإدارة الشأن الديني، والأمير بإدارة الشأن السياسي، من دون أن ينفي ذلك وجود تداخل بين الشأنين. لكنّ ذلك كان ضمن تفاهم يحدّد «مساحة» كلّ منهما. وهنا، تتحالف السلطتان، الدينية والسياسية، فتمنح الأولى الثانية الشرعية الدينية، وتمنح الثانية الأولى القدرة على بسط النفوذ.

في الدولة السعودية الثالثة اختفت فكرة اقتسام السلطة، فلم يكن هناك شيخ وأمير يقتسمان النفوذ، بل كان عبد العزيز بن سعود وحده في الصورة ملكًا. صحيح أنّه رفع راية العقيدة، وتحالف مع ذرية الشيخ ابن عبد الوهاب وورثته من العلماء، واستخدم أدبيات الوهابية في الحشْد والتعبئة للقتال لتوحيد الجزيرة، لكنّ سردية قيام الدولة الثالثة - مثلما تمّ إنتاجها بعد قيام الدولة - تركّز على استعادة حكم الآباء والأجداد. كما لم يكن العلماء، هذه المرة، شركاء في السلطة بعد تأسيس الدولة، بل أصحاب نفوذ، لهم حظوة ومكانة، يقومون بمنح الدولة الشرعية، لكنهم ليسوا شركاء كاملين على غرار الشيخ ابن عبد الوهاب الذي كان شريكًا حقيقيًا في إدارة الحكم مع الإمام محمد بن سعود وابنه عبد العزيز من بعده. يشرح عثمان بن بشر قوّة نفوذ الشيخ محمد بن عبد الوهاب بقوله: «كانت الأخماس والزكاة وما يجيء إلى الدرعية من دقيق الأشياء وجليلها، كلّها تدفع إليه [الشيخ ابن عبد الوهاب] يضعها حيث يشاء، ولا يأخذ عبد العزيز [ابن الإمام محمد بن سعود] ولا غيره من ذلك شيئًا إلا عن أمره. فبيده الحلّ والعقد، والأخذ والإعطاء، والتقديم والتأخير، ولا يركب جيش ولا يصدر رأي من محمد بن سعود، وعبد العزيز إلا عن قوله ورأيه»[397].

لكنّ هذا الاختلاف لم يؤثّر في عدّ السلفية الوهابية مصدرًا أساسيًا لشرعية الدولة، وهي التي لا يمكنها أن تغذي ذاكرةً جماعيةً تستطيع توليد هوية مشتركة بين المواطنين؛ فهي هوية ضيّقة لمجموعة محددة من المواطنين، عُممت على الجميع، وتقوم تلقائيًا بتقسيم الناس على أساس ديني/ مذهبي، فتعيدهم إلى هوياتهم الأولية، كما تصنع روايةً تاريخيةً مُنفِّرة، لا تمثّل مشتركًا بين المواطنين، ذلك أنّ الرواية التاريخية تتحدث عن حروب المسلمين ضدّ الكفار؛ كما ترد في كتابات مؤرخين من أمثال عثمان بن بشر وحسين بن غنام[398]. وهذه الرواية طاردة لفئات متعددة، في صدارتها الشيعة بطبيعة الحال؛ بالنظر إلى ما تحويه الهوية السلفية من توتّر تجاه الشيعة وطقوسهم.

يُضاف إلى الهوية المذهبية، التركيبة الأبوية الريعية التي ترسّخ علاقات ولاءٍ ما قبل حديثة، قائمة على الارتباط المادي والشكر في مقابل الإحسان، لا الواجبات في مقابل الحقوق، في غياب

مفهوم المواطنة التعاقدية والقوى المدنية والحزبية التي توجد طبقات جديدةً على أساس مصالح مشتركة في العلاقة بالدولة. وهكذا، فإنّ هذه العوامل مجتمعةً، تصنع أزمةً في الهوية الوطنية، وتُنتج تعزيزًا للبنى التقليدية (العشائر والطوائف)، وتهيِّئ الأرضية لنشوء مسألة «شيعية».

انضمّ الشيعة في منطقة القطيف (شرق السعودية) إلى الدولة السعودية الثالثة باتفاق مع الملك عبد العزيز[399]، على الرغم من معارضة بعض الوجهاء تحسبًا من تكرار التجربة المرة مع «الوهابيين»، إبّان حكم الدولة السعودية الأولى. لكنْ لم يمنع هذا الانضمامُ السلمي، الذي قاده وجهاء في القطيف وحظي بتوقيع بعض رجال الدين في الأحساء وبالاتفاق مع الملك عبد العزيز على ضمان حرية الأهالي الدينية[400]، مضايقات سلفيةً قام بها مجموعة من «إخوان من طاع الله»، وهو تنظيم عسكري مكوَّن من البدو، اعتمد عليه الملك عبد العزيز في توحيد بعض مناطق المملكة، قبل أن يواجهه عسكريًا، لاختلافات أساسية تتعلق بتطبيق الشريعة وتوقف التوسع وغير ذلك، كما أنّ ضرائب كبيرةً كانت قد فُرِضت على أهالي القطيف والأحساء[401].

كان لهوية الدولة الدينية الطاردة للشيعة دور كبير في شعور الشيعة بأنهم ليسوا جزءًا من الدولة، وأنهم جماعة تعيش على هامشها. وعلى الرغم من التحسن الكبير الذي طرأ على حرياتهم الدينية مع مرور السنين، ظل الشعور بالإقصاء الهوياتي سائدًا في أوساط الشيعة. وبسبب هذا الإقصاء، فإنّ معاناتهم لا تقتصر على العلاقة بأجهزة الدولة ومدى استيعابهم فيها، بل تتعدى ذلك إلى العلاقة بغالبية السعوديين السُنة الذين يشعرون بالتوجس من الشيعة في أفضل الأحوال. ونمت مثل هذه المشاعر في العقود الثلاثة الأخيرة، على نحو خاص، مع تطورات الأوضاع الإقليمية.

في البحرين، لا توجد هوية دينية واضحة للحكم، لكنّ الدولة بُنيت على رواية «الفتح»، حيث قام آل خليفة ومعهم مجموعة من القبائل البدوية بالسيطرة على البحرين مع نهاية القرن الثامن عشر، ونتج من هذه السيطرة نوع من الفصل بين القبائل المسيطرة وأبنائها السُنة من جهة، والعرب الشيعة المعروفين بـ «البحارنة» من جهة أخرى، وحصل تمييز، استمر إلى اليوم، على أُسس اقتصادية - اجتماعية. فالشيعة في البحرين لا يواجهون خطاب كراهية دينيًا كما هي حال الشيعة في السعودية، وهم يحظون بحرّية دينية تخوّلهم ممارسة طقوسهم بكلّ احترام من نظام الحكم، لكنّهم يواجهون تهميشًا اقتصاديًا، وتمييزًا ممنهجًا ضدهم لمصلحة أبناء القبائل المنتصرة[402]، منذ أن

كانت النشاطات الاقتصادية في البلاد تتمحور حول الزراعة وتجارة اللؤلؤ، وحتى اكتشاف النفط وما تلاه.

تقوم الهوية الثقافية للدولة أيضًا، على استبعاد الشيعة تمامًا. فالإعلام الرسمي وما يبثّه من برامج تلفزيونية مثلًا، يصوّر تاريخ البحرين من خلال تقديمه لهجةَ الأهالي السُنة، مع استبعاد تامٍّ لِلَهجة البحارنة. ويقوم المتحف الوطني، في عرضه لتاريخ البحرين، بالتركيز على تجارة اللؤلؤ التي كان يمارسها أبناء السُنة على نحوٍ أساسي، وإهمال النشاطات الزراعية التي مارسها البحارنة[403]. وصنع هذا الأمر ردّة فعلٍ عند قطاعات واسعة من العرب الشيعة الذين يشعرون بأنّ أوضاعهم هي الأسوأ بين شيعة الخليج، ما جعلهم يعتمدون ذكرى «احتلال البحرين» ذاكرةً تاريخية للجماعة المُهَمَّشَة.

في السعودية والبحرين، توجد مسألة شيعية، مع تفاوت بين الحالتين، في الدرجة والنوع، وتنوّع في الأسباب التي تصبّ في خانة واحدة، هي هوية غير جامعة للمواطنين، ما يدفع في اتجاه وجود جماعة ذات طابع مذهبي، تصنع ذاكرةً مقابلةً لذاكرة الدولة التي تستبعدها، وتعزز عناصر هويتها المذهبية، على نحوٍ مقابل لعناصر الهوية الطاردة لها، وتهيّئ الأرضية لتسييس الهوية الشيعية، في مقابل هوية سلفية، أو هوية «سُنية قبَلية».

أما وضعُ الشيعة في الكويت فمختلف، ذلك أنّ التأسيس وروايته يظهران بطريقة مختلفة تمامًا عن حالتَي السعودية والبحرين؛ إذ ترى غالبية الشيعة الكويتيين نفسها جزءًا من تأسيس الكويت بالشراكة مع العائلة الحاكمة «آل الصباح». وأُسّست الكويت في إطار تفاهم بين عائلة الصباح ومجموعة من التجار، يقوم على حظوة العائلة بالحكم، وحظوة التجار بتجارتهم، وكان التجار الشيعة في قلب هذا التفاهم[404]، ما جعل الشيعة يَعُدّون أنفسهم مشاركين في لحظة تأسيس الدولة، وتاليًا جزءًا منها، لا خارجها. وعلى الرغم من بعض التوترات في مراحل معيّنة، يمكن القول، بوجهٍ عامّ، إنّ الشيعة في الكويت يحظون بوضع جيد من ناحية علاقتهم بالدولة وأجهزتها، مقارنةً بشيعة البحرين والسعودية. لكنّ هذا الأمر لم يمنع تحوّل الشيعة إلى التسييس المذهبي في الكويت أيضًا، بسبب ضعف الهوية الوطنية، ومفهوم المواطنة، والتعاطي مع الأفراد على أساس انتماءاتهم الأولية، ما مهَّدَ الطريق لتلقف عناصر التوترات الإقليمية كلها، وإعطاء الأوضاع الإقليمية وزنًا في التركيبة والتحالفات والصراعات الداخلية.

ثانيًا: الهوية الشيعية في السياسة

أُسّست الرؤية الشيعية للسلطة على الإمامة التي تمثّل مشروع الدولة الدينية المثالية العادلة، المعززة بالنص الإلهي، على نحوٍ مقابل للدولة البشرية الظالمة والمغتصبة لحق آل البيت. ويمثّل العدل أصلًا من الأصول عند الشيعة، وهو يرتبط في المخيال الشيعي بالأئمة المعصومين، ما يجعل كلّ دولة أخرى ضمن هذا التصور غير قادرة على الحظوة بمشروعية دينية. وعزّزت التجربة التاريخية للشيعة مع الدول المتعاقبة - منذ الدولة الأموية تحديدًا - منحى اعتزال السلطة ونفي شرعيتها، إلى جانب عَدّ حكّامها ظلمةً ومغتصبين.

من ثمّ، تمثّل الغيبة في الوجدان الشيعي أمرًا مركزيًا، ونعني بذلك غيبة الإمام المهدي (الإمام الثاني عشر عند الشيعة الاثني عشرية) الذي يُعتقد أنّه سيعود من غيبته، ليملأ الأرض قسطًا وعدلًا، بعد أن مُلِئت ظلمًا وجورًا. فالغيبة تعبّر عن احتجاج على الوضع القائم، غير العادل، وعن يوتوبيا الإمامة في المعتقد الشيعي، المستحيل إنجازها بشريًا[405]. وترسم هذه الأفكار موقفًا سلبيًا مبدئيًا للشيعة من الدولة، وتفسّر انكفاء الفقهاء الشيعة عن الواقع، ونفورهم من السلطة والسياسة، والتحذير من التعامل مع السلاطين، وتفرّغهم لبناء المعرفة الدينية، والتشديد على انتظار نهاية عصر الغيبة، وظهور الإمام المهدي. لكنّ ذلك لم يمنع انقسام التقليد الفقهي الشيعي قسمين[406]: فقه نصّي يتمحور حول يوتوبيا الإمامة المنصوص عليها إلهيًا والحتمية التاريخية لعودة الإمام الغائب من جهة، وفقه عقلي واقعي يستند إلى المصلحة ويتحول إلى آلية فاعلة تساعد الفقهاء في تأكيد مفهوم الانتظار والتحذير من الخروج على السلطة من جهة أخرى.

على عكس الفكرة التقليدية السائدة عن العدائية المبدئية الشيعية للسلطة والسلاطين، فإنّ بعض أهمّ فقهاء الشيعة كان على علاقة جيدة بالسلاطين والحكام، ولم يرَ بأسًا في العمل مع السلاطين الجائرين، بما أنّ في ذلك تحقيقًا لمصلحةٍ وإرساءً لجانبٍ من الحق والعدل. وكان هذا رأي الشيخ المفيد (ت. 413هـ)، أحد كبار علماء الشيعة في القرنين الرابع والخامس الهجريين؛ إذ يؤكد أنّ «معاونة الظالمين على الحق وتناول الواجب لهم جايز [كذا]، ومن أحوالٍ واجبٌ، وأمّا معونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار»[407]. وتظهر أيضًا مقولات وسلوك آخر لفقهاء تاريخيين؛ من أمثال الشريف المرتضى (ت. 436هـ) والشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت.

460هـ)، المعروف بـ «شيخ الطائفة»، تؤكد المنحى الواقعي في التعاطي مع السلطة السياسية[408]، في إطار تقليد شيعي تبلور واستمر، يقوم على الفصل بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية، منذ خروج الحكم من آل البيت وغياب الإمام الثاني عشر. فهناك تمايز واضح بين حكم الدين (الإمامة) وحكم الدنيا (السلطة السياسية)، ما يعني أنّ استبطان عدم المشروعية الدينية للدولة لا يدلّ على عدم التعاطي معها ضمن مشروعية الأمر الواقع وحفظ مصالح الناس. ويؤكد كلام الشيخ محمد مهدي شمس الدين (1936-2001) هذا الاستنتاج، قائلًا: «ففقهاء تلك الحقبة التالية لسنة الغيبة الكبرى، ذهبوا لعدم مشروعية العمل لإقامة حُكم إسلامي على مذهب أهل البيت عليهم السلام، وحاولوا أن يستبطنوا صيغةً للتعايش مع الوضع القائم استنادًا إلى المبادئ الشرعية التي وضعها الأئمة المعصومون، والقواعد العامة في الشريعة، والاندماج في المجتمع السياسي، مع الاحتفاظ بالهوية الخاصة لخطّ الإمامة المعصومة في الحياة اليومية والعامة»[409].

ضمن هذه المعادلة، لم تكن هناك نظرية سياسية واضحة للدولة عند غالبية فقهاء الشيعة. أما عامّتهم، فكانوا يتصرفون بحسب ما يرونه، ضمن الأوضاع القائمة. وهكذا، يمكن القول إنّ النزعة التي تَعُدّ السلطة السياسية غير شرعية من الناحية الدينية قد تعزّز روح الانكفاء والانعزال عند عموم الشيعة، لكنّ الفصل بين حُكم الدين وحُكم الدنيا، والتعاطي مع الأمر الواقع، يفتح بابًا لتسهيل إدماج أبناء هذا المذهب في الدولة، إذا لم تحمل الدولة نظرةً عدائيةً تجاههم، أو تعزّز، اتجاهًا مضادًا لهم.

لكنّ بعض فقهاء الشيعة فكر في نظرية سياسية لإدارة الدولة؛ من أهمهم الميرزا محمد حسين النائيني (1860-1936) الذي كان من أبرز المساندين لأنْ يكون الفقيه حاضرًا برؤية لشكل الدولة ونظامها، وكتب تنبيه الأمة وتنزيه الملّة في الدفاع عن الحركة الدستورية في إيران، وحاول إيجاد تسوية بين القيم الإسلامية وفكرة الدستور وحقوق الإنسان والحريات، ورأى أنّ السلطة في عصر الغيبة هي للأمّة على نحوٍ موقت، في ظل تعذّر الإمامة المنصوص عليها من الله. ويقتضي هذا الأمر أن تكون الشورى هي الأساس في الفقه السياسي الإسلامي[410].

وصلت هذه المحاولات إلى ذروتها مع بروز حركات الإسلام السياسي الشيعي في النصف الثاني من القرن العشرين، وتحديدًا «حزب الدعوة الإسلامية»، والحركة التي قادها السيد محمد الشيرازي (1928-2001)، مع دعوته إلى ولاية الفقيه (طوّر النظرية لاحقًا إلى شورى الفقهاء)،

وهي الفكرة نفسها التي تبنّاها السيد روح الله الخميني (1902-1989) في إطار التحول من الانتظار السلبي إلى ما سَمَّاه الحركيون الشيعة «الانتظار الإيجابي» الذي يكون عبر إقامة الدولة التي تمهّد للظهور، والذي لا يحصر نيابة الإمام الغائب في أخْذ الأخماس، بل يوسّعها لتشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمعنى السياسي الواسع ومواجهة المستكبرين والمستعمرين[411]. وهكذا، حصلت عملية تسييس للانتماء المذهبي الشيعي بإعادة قراءة التاريخ الشيعي قراءةً ثوريةً، وإضاءة قضية الإمام الحسين في بعدها الثوري والإصلاحي، لا التراجيدي، وتفعيل المظلومية التاريخية بوصفها حافزًا للثورة والتغيير، وهذا ما تجسّد لاحقًا في قيام دولة إسلامية شيعية في إيران، يكون الفقيه الشيعي في مقدمها، ويصبح معبًّرا عن رؤية سياسية شيعية في شؤون الحكم.

في الخليج، كانت الغالبية من الشيعة، تنتمي في التقليد إلى حوزة النجف ومراجعها الذين حافظوا على التقليد التاريخي لفقهاء الشيعة باعتزال السياسة وعدم الخوض فيها. وبدا هذا الأمر في هيمنة رؤية هذه المدرسة على فكر رجال الدين الشيعة في الخليج؛ إذ كان هؤلاء، في غالبية الأحيان، يهتمون بحراسة العقيدة وتسيير الشعائر الدينية والحفاظ على المذهب وتعاليمه، من دون إغضابٍ لأحد، أو الاصطدام بالسلطة السياسية. وفي لحظات الصدام بين الناس والسلطة السياسية، يسعى بعض هؤلاء للتهدئة. وفي القطيف والأحساء، كانت مطالب الناس تأخذ بُعدًا اجتماعيًا - اقتصاديًا يتعلق بالخدمات والتنمية في مناطقهم، وبُعدًا آخر يتعلق بممارسة الشعائر الدينية بحرّية. وعلى الرغم من أنّ هذا الأمر صنع إطارًا للجماعة الشيعية غير المستوعبة في الدولة، فإنّه لم يكن هناك خطاب شيعي مسيّس على نحوٍ صريح إلا بعد عام 1979، حين تمّ استيراد فكر المدرسة الشيرازية، وتأثرت قطاعات واسعة بالثورة الإيرانية وما تلاها[412].

قبل عام 1979، وفي ظل غياب نظرية سياسية شيعية واضحة للحكم، تعامل وجهاء الشيعة في القطيف والأحساء وعمومهم مع الأمر الواقع والأوضاع القائمة، فقبلوا بحكم الملك عبد العزيز في المنطقة الشرقية، ثمّ طالبوا بحقوق اجتماعية ودينية. وعندما تشكّلت حالات معارضة سياسية، في إطار وطني حداثي تمثّل في الحركات المطلبية والتنظيمات القومية واليسارية، دخل كثير من أبناء الشيعة فيها. أمّا في البحرين، فكان الفصل الصارم والتهميش الاقتصادي للبحارنة دافعًا نحو سلسلة نضالات، اندمجت منذ نهاية الثلاثينيات في أُطر وطنية، قبل عملية تسييس المذهب على نحوٍ صريح في نهاية السبعينيات.

ثالثًا: الاتجاه نحو التحديث

مع اكتشاف النفط في مطلع الثلاثينيات، أولًا في البحرين، ثمّ في السعودية وباقي دول الخليج، حصلت تغييرات أساسية نحو التحديث في بنية الدول الخليجية، كما هو الشأن في أوساط مجتمعاتها. وأحدث النفط نقلةً نوعيةً في أهمية المنطقة الإستراتيجية؛ إذ ثبت أنّ هذه المنطقة تحظى باحتياطيات نفطية كبيرة، من نوعٍ ممتاز، ذات أدنى تكلفة استخراجٍ، وقادرة على تلبية الطلب المتزايد على النفط. ورافق اكتشاف النفط موجة من التحديث في هياكل الدولة، وبدأ المجتمع ينتقل إلى طور جديد، مع دخول اقتصادات الخليج ضمن المنظومة الرأسمالية العالمية.

تمكّنت دولة الريع النفطي في الخليج من تحصيل أمور عدة، حيث تخلّصت من الحاجة إلى فرض ضرائب عالية (أو أيّ ضريبة) على المواطنين، وصارت قادرةً على القيام بتوزيع كميات وافرة من المال الناتج من بيع النفط بين أفراد المجتمع. فالدولة هي آلة المحرك الأساسي للتداول المالي، والوفرة المالية ممكِّنة للدولة من إيجاد طبقات جديدة أو تفكيك طبقات قائمة في المجتمع وإعادة تجميعها؛ من خلال الإنفاق العامّ الشامل والتوظيف في الجهاز البيروقراطي الواسع واتّباع سياسات دعم اقتصادي وتوزيع الأراضي وغير ذلك[413].

حصل تحديث واسع، شمل الجوانب الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية، وساهم في نشوء طبقات جديدة متمثّلة في عمّال الشركات النفطية، كما حصلت خلخلة في التراتبية الاجتماعية القائمة. لكنّ هذا الأمر لم ينعكس على بنية الدولة التي ظلت تحكم ضمن ذهنية قبَلية، وتتعامل مع المواطنين بناءً على انتماءاتهم الأولية، وتستخدم ريع النفط في تعزيز البنية التقليدية القائمة التي تتجاور مع التحديث ومنتوجاته ضمن حسابات دقيقة. وفي حالة السعودية، تمكّن الملك فيصل من إيجاد موازنة دقيقة تحفظ تحالفه مع المؤسسة الدينية وشعار الدين، بوصفه أيديولوجيا للحكم، مع القيام بخطوات تحديثية؛ من خلال مساومات مع المؤسسة الدينية استطاع عبرها فرض تعليم البنات مثلًا، لكنّ ذلك كان ضمن تسوية مع المؤسسة الدينية، لا تبيح الاختلاط بين الجنسين في التعليم، مع تمكين هذه المؤسسة من الإشراف على تعليم البنات[414].

كانت الحسابات الدقيقة توازن بين التحديث وإبقاء البنى التقليدية والدعائم الأساسية لمشروع الحُكم؛ إذ أبقت، مثلًا، ولاء القبائل والذهنية القبَلية، على الرغم من تضاؤل دور القبائل في الحياة

العامة، وتراجع تأثيرها السياسي، باستعمالها وسيلةً لخلط التحديث مع البنى التقليدية؛ وذلك للاحتفاظ بخطٍّ ولاءٍ ودفاعٍ عن شرعية الحكم، والاستفادة في الوقت نفسه من الاندماج في المنظومة الرأسمالية العالمية. وكان هذا التحديث المنقوص صفةً للدول العربية كلها، على اختلاف أنظمة الحكم فيها. وظلت العشائرية والبنى التقليدية أساسيةً في تدعيم الحكم وتأمينه، حتى عند الأنظمة التي رفعت شعارات أيديولوجيةً حداثيةً. يلاحظ عبد الإله بلقزيز أنّ أحد أسباب ضعف الدولة العربية الحديثة هو التعايش بين البنى التقليدية والبنى الحديثة، ثمّ التجدد المستمر لعلاقات البنى التقليدية في الاجتماع السياسي العربي المعاصر[415]. ويمكن رصد علاقة تجاور بين البنى التقليدية والحديثة في الدولة العربية الحديثة؛ إذ تتجاور أنماط الاقتصاد الزراعي التقليدي والعائلي والحِرَفي مع أنماط إنتاج رأسمالية حديثة، كما تتجاور القيم السلطانية مع قيم الدولة الحديثة، والأحزاب الأيديولوجية الحداثية مع العشائر والطوائف في الحياة السياسية. ولم تحصل عملية انتقال كاملة من البنى التقليدية إلى البنى الحديثة. وأدّى ذلك إلى علاقة بنيوية بين البنى التقليدية والبنى الحديثة؛ إذ تشكّلان عنصرين مترابطين في بنية اجتماعية واحدة، ما يستدعي إعادة إنتاج للتقليد في بنية الاجتماع السياسي العربي[416]، وهو أمرٌ يجعلنا نستوعب حالة التحديث في دول الخليج، وإبقاءَها على البنى التقليدية، في عملية تفاعل مستمرة؛ ما يعني بقاء الحالة الطائفية.

لكنّ المجتمع عايش، مع بداية عصر النفط، حالة انفتاح على الجوار والعالم، أدّت إلى إيجاد موطئ قدم للأفكار والتيارات السياسية المعاصرة داخل المجتمعات الخليجية، كما أنّ شركات النفط أوجدت طبقةً جديدةً من العمال الذين تجاوزت مصالحهم المشتركة انتماءاتهم الأولية، ما تسبّب بقيام حركات عمالية ضدّ التمييز بين المواطنين والعمال الأجانب في تلك الشركات. وظهرت حركة اجتماعية سياسية، ذات طابع وطني وقومي يساري، في أوساط الشيعة في السعودية والبحرين من الذين جرى اكتشاف النفط في مناطقهم.

في البحرين، قامت شركة نفط البحرين «بابكو» بتوظيف غالبية عمالها من الأجانب. فكان الغربيون في المواقع الإدارية الكبيرة، والهنود والباكستانيون في المواقع المتوسطة، في حين شغل البحرينيون قاع السّلم العملي في الشركة[417]. وأوجدت هذه الحالة بيئةً صالحةً لإيجاد تكاتف عابر للحدود الطائفية بين العمال البحرينيين من السُنة والشيعة، لتحسين أوضاعهم داخل الشركة مقارنةً بالعمال الأجانب. وتُرجم هذا الأمر بإضراب نظّمه العمال لمساندة التحركات المطالبة بالإصلاح

داخل البحرين في عام 1938[418]. ومع نهاية الثلاثينيات، برزت الأندية ذات الطابع القومي العربي، وضمّت السُنة والشيعة. وفي الخمسينيات، شكَّل قادة بعض هذه الأندية، في إثر أحداث دامية، «هيئة الاتحاد الوطني» التي كانت أوسع تحالف شعبي يقود مطالب إصلاحيةً وطنيةً، وتمّ انتخاب هيئة تنفيذية عليا للاتحاد في عام 1954، ضمّت قيادتها أربعة أفراد من السُنة وأربعة أفراد من الشيعة البحارنة[419]، ووصلت الأمور إلى الانتفاضة في عام 1956، عقب العدوان الثلاثي على مصر، الذي تحوّل إلى مناسبة لاستهداف مصالح المستعمر البريطاني. وتمّت تصفية الاتحاد باعتقال أعضائه ونفيهم، لكنّ الحركات اليسارية والقومية استمرت في عملها في البحرين، وجذبت قطاعات واسعةً من الشيعة والسُنة، في عزّ المدّ الناصري واليساري الذي هيمن على قلوب الجماهير في الخليج، وفي باقي أجزاء الوطن العربي.

حصل أمرٌ مشابه في السعودية، حين وظّفت شركة النفط «أرامكو» السعوديين، وكان من بينهم عدد كبير من الشيعة، إضافةً إلى السُنة المقبلين من مناطق المملكة كلها، لكن ظل الأجانب يحظون بامتيازات أكبر، ما دفع العمال السعوديين إلى التجمع وتقديم مطالب لإدارة الشركة بتحسين أوضاع العمل ورفع الأجور. ومع تمنّع إدارة الشركة عن الاستجابة لمطالبهم، نظّموا أوّل إضراب عمالي كبير في عام 1953، شارك فيه نحو 20 ألف عامل من مجموع 30 ألف عامل تقريبًا[420]. وبعد الإضراب، اندفع مَنْ ورَاءَهُ إلى رفْع شعارات سياسية معادية للإمبريالية، وعملت «اللجنة العمالية»، المكوّنة من عمال سُنّة وشيعة ذوي ميول قومية ويسارية، على المطالبة بإصلاحات سياسية. وتشكّلت على هذه الأرضية من الحراك العمالي «جبهة الإصلاح الوطني» في عام 1954[421]، التي ضمّت عمالًا ذوي نزعة عروبية ويسارية، قبل أن تتحوّل إلى جبهة التحرر الوطني في عام 1958.

انعكست أجواء المدّ القومي شعورًا طاغيًا، تجاوز التقسيمات الطائفية، حتى في بلدٍ «يغلي» تاريخيًا بسبب الانقسام الطائفي والإثني، كالبحرين. ولا يقتصر الأمر على وجود تنظيمات قومية ويسارية، ينخرط فيها أبناء السُنة والشيعة على حدّ سواء، وهي تنظيمات نخبوية في أكثر الأحيان وتعتمد العمل السري، وليست حركات جماهيريةً، لكنها كانت تتغذى من وجود حالة جماهيرية ضخمة مؤيدة للرئيس جمال عبد الناصر ونهجه القومي الوحدوي، ما ساعدها في التجنيد واجتذاب العناصر والكوادر.

هناك شواهد عدة تدل على أنّ هذه التنظيمات ليست إلا جزءًا من حماسة جماهيرية كاسحة، شملت المواطنين الشيعة الذين خرجوا من تقوقعهم، واندمجوا في إطار شعارات الوحدة والتحرر العربيين. وفي هذا السياق، نذكر - مثلًا - استقبال أهالي المنطقة الشرقية للرئيس عبد الناصر، وكيفية احتشاد الجموع ترحيبًا به وهتافها مؤيدةً له. كما كان الناس في المنطقة، والخليج عمومًا، ينتظرون خطب عبد الناصر، ويسمعونه بإنصات[422]، وكان الإعلام المصري، ممثلًا في إذاعة «صوت العرب»، مؤثرًا في أهالي المنطقة. ثمّ تمثّلت الناصرية حركةً جماهيريةً في نشاطات مارستها أندية ثقافية ورياضية، شملت إنشاء فرق مسرحية وموسيقية تهتمّ بالقضايا القومية، وإصدار صحف حائطية، والتفاعل مع الأحداث العربية حدثًا في إثر حدث، وتعرّض بعض مسؤولي هذه الأندية في الستينيات من القرن المنصرم للاعتقال والمحاكمة، ومنهم مثلًا أعضاء إدارة «نادي النسر الرياضي» في سيهات، إحدى مدن محافظة القطيف[423].

ساهمت عوامل عدة في انحسار هذه الحالة القومية واليسارية، وعودة خطوط التماسّ بين الجماعات الأهلية والطوائف؛ منها هزيمة عام 1967 وغياب الرئيس عبد الناصر بعدها بثلاثة أعوام، وتأكّل التيارات القومية واليسارية في إثر ذلك، وكذلك سلسلة الاعتقالات التي طالت مجموعات كبيرةً من قادة التنظيمات القومية واليسارية في الخليج وكوادرها، إضافةً إلى احتواء الحركات العمالية والمعارضة، بتوسيع جهاز الدولة لاستيعاب أكبر عدد من المواطنين، ضمن آلية توزيعية للريع، خصوصًا مع الطفرة النفطية في السبعينيات. وساهمت هذه العوامل وغيرها في نهاية الاندماج الشيعي داخل حالة شعبية متجاوزة حدود الطوائف، وظهرت التيارات الإسلامية التي تقوم بتسييس الهوية المذهبية وتحويل أبناء المذهب إلى جماعة سياسية مذهبية واضحة المعالم.

رابعًا: التسييس المذهبي والنزاع الإقليمي

إنّ بنية الدولة في الخليج، التي تفتقد هوية وطنية جامعة، ولا تفعّل مبدأ المواطنة التعاقدية، وتستعين بالبنى التقليدية في تثبيت شرعيتها، هي من العوامل التي تدفع الأفراد إلى الانضواء ضمن جماعاتهم الأولية (الوشائجية)، لتكون المعبّر عنهم سياسيًا أيضًا، في غياب القوى المدنية من جمعيات ونقابات، وهو أمرٌ ينطبق على حالة الشيعة وغيرهم من المكوّنات الاجتماعية.

بالتركيز على الحالة الشيعية في السعودية، كان شعور الشيعة في القطيف والأحساء بالتمييز هو العامل الذي جعلهم ينكفئون ويرون أنفسهم خارج الدولة. ومن ثم، انحصرت مطالبهم في الاعتراف أولًا، ثم مجموعة مطالب تتعلق بتنمية مناطقهم، فضلًا عن المطالبة بالحريات الدينية والاعتراف الديني الرسمي. لكنّ العمل السياسي في أوساطهم، لم يتبلور إلا في شكل حركات عمالية وتنظيمات قومية ويسارية. وبعد انهيار هذه التنظيمات وتأكّلها، برزت تيارات دينية مسيّسة، نقلتهم إلى مرحلة أخرى.

من المؤكّد أنّ الجماعة الأهلية التي كانت تشعر بهويتها الشيعية تحولت، تحت تأثير هوية الدولة وتركيبتها، إلى جماعة سياسية، بسبب التيارات الإسلامية الشيعية التي نشطت منذ منتصف سبعينيات القرن الماضي. كانت الأرضية مهيئةً لتحويل أبناء الشيعة إلى ما يُشبه الجماعة الإثنية المغلقة، الواضحة المعالم والحدود، وتحويل عناصر الهوية المذهبية إلى علامات تمايز عن الآخر المختلف مذهبيًا، واستبدال الوجهاء التقليديين بزعاماتٍ جديدة ذات طابع إسلامي حركي، والانتقال من جماعة أهلية تقليدية إلى جماعة سياسية ذات طابع مذهبي «فاقع»، وتأكيد تفعيل الهوية الشيعية في الفضاء العامّ، واتخاذ المواقف من الأحداث والأشخاص والجهات على أساس هذه الهوية المذهبية التي تصبح رابطةً تضمّ مجموعات من مختلف المناطق (الأحساء والقطيف والمدينة المنورة)، يجمعها الرابط المذهبي ضمن جماعة متخيّلة (ترتبط أيضًا بشيعة العالم)، ضمن تكتل مذهبي موحّد، وهذا هو ما نسمّيه «تسييس الانتماء المذهبي».

حصل هذا التسييس بفعل تفاعل التيارات الإسلامية الشيعية الناشئة مع الثورة الإيرانية في عام 1979. وتقدّم هذه التيارات نوعًا من الطائفية يختلف عن طائفية التيار السلفي، مثلًا، فغالبيتها الأعمّ ترفع شعارات الوحدة والأخوّة الإسلامية، ولا تبثّ خطاب كراهية تجاه الآخر المختلف مذهبيًا، لكنها تقوم على إنشاء رابطة وشبكات مصالح سياسية واقتصادية على قاعدة التعريف المذهبي للأفراد، وتقدّم نفسها حاميةً للمذهب ومدافعةً عن حقوق أبنائه في الفضاء العامّ، أيْ إنّها ترسم حدود «الطائفة» وملامحها، وتدّعي تمثيلها في الفضاء العامّ أمام المكونات الأخرى، وأمام الدولة.

تتنافس هذه التيارات في ما بينها داخل مجال الطائفة في اجتذاب رأس المال الاجتماعي. ومن ثمّ، يمكن القول إنّ «الطائفية الناعمة» هي أساس تركيبة هذه التيارات وخطابها وسلوكها[424]،

فهذا النوع من الطائفية لا يقدّم خطاب كراهية تجاه الآخر، خصوصًا أنّ هذه التيارات تنطلق من تمثيلها أقليةً تسعى لنيل الاعتراف، لكنها تؤكد التمايز في الفضاء العامّ على أساس الهوية المذهبية، وتعريف الأفراد في إطار انتمائهم المذهبي، وتدعو إلى تعايش الطوائف، بدلًا من تعايش المواطنين داخل جماعة وطنية لها هوية جامعة.

يصبح العامل الإقليمي ذا وزنٍ كبير في الحال التي تصبح فيها الدولةُ ومكوّن اجتماعي معيّن طرفين متقابلين. حينئذٍ، لن تكون الحدودُ الفاصلة بين الداخل والخارج ذات أهمية. في الخمسينيات والستينيات، كان العامل الإقليمي مؤثرًا في مزاج الشيعة العامّ، من خلال المدّ القومي واليساري وما أفرزه. وفي نهاية السبعينيات، تأثر المزاج الشيعي بالثورة الإيرانية ونتائجها. وشهدت السعوديةُ انتفاضة شهيرة، في تشرين الثاني/نوفمبر 1979، تُعرف بـ «انتفاضة محرم»، اندلعت ليلة السابع من محرم، واستمرت ثلاثة أيام. واشتبك مع المنتفضين جنود من الحرس الوطني، وكانت حصيلتها نحو خمسة وعشرين قتيلًا من الأهالي، وعشرة قتلى من الجنود[425]. وعلى أكتاف هذه الانتفاضة، صعدت الحركات الإسلامية الشيعية، وتحديدًا «حركة الطلائع الرساليين»، وهي تنظيم أممي قاده السيد محمد تقي المدرسي، بأبوّة روحية من السيد محمد الشيرازي. ولذلك، عُرف أتباعها في السعودية بـ «الشيرازيين»، ونشطوا بعد الانتفاضة. وفي الثمانينيات، خرج قسم كبير منهم إلى إيران لممارسة العمل السياسي المعارض. لكنّ نشاطهم اقتصر على التعليم الديني والجانب الإعلامي؛ من خلال إصدار مجلات وبيانات، ومحاولة التواصل مع خلايا داخل البلاد، تعرّضت للملاحقة الأمنية.

لم تتوحد الطائفة. وكما هي العادة، يحصل التنافس داخل الفاعلين فيها، وحدث صِدام بين أتباع الحوزة التقليدية من رجال الدين الذين عُرفوا بـ «الخوئيين»، نسبةً إلى المرجع الأعلى لحوزة النجف في ذلك الوقت (السيد أبو القاسم الخوئي) والشيرازيين، تمحور حول الخيارات السياسية المتباينة لكلا الطرفين؛ إذ يؤمن الخوئيون بالحوار مع الدولة، في حين كان الشيرازيون أصحاب منطق ثوري، كما يحوي الخلاف جذورًا اجتماعيةً متعلقةً بأصول عائلات قادة الطرفين وترتيبها في السلّم الاجتماعي بمنطقة القطيف، وجذورًا دينيةً متعلقةً بالمرجعية والأحقّية في التقليد، بين الخوئي والشيرازي[426]. وظهر أيضًا خطّ الإمام (الخميني)، المؤمن بولاية الفقيه ونهج قائد الثورة الإيرانية، وانتقل من الدعوة الدينية إلى العمل السياسي، كما ظهرت منظمة «حزب الله الحجاز» المسلّحة بعد أحداث الحرم المكي الدامية بين الحُجّاج الإيرانيين والأمن السعودي في عام

1987[427]. وأصدر الحزبُ بيانَه الأول بعد الأحداث بأسبوع، ليدين قتل الحُجّاج الإيرانيين ويدين السلطات السعودية[428]، وقام بعد ذلك بمجموعة من العمليات الصغيرة. وفي عام 1996، اتُّهِم بالمسؤولية عن تفجير الخُبَر الذي استهدف مجمعًا سكنيًا لجنود أميركيين[429].

إذًا، شملت التيارات الفاعلة داخل «الطائفة» معارضةً سياسيةً ومعارضةً مسلحةً ورجال دين تقليديين ووجهاء يرفضون المعارضة ويقفون في موقع أقرب إلى السلطة. واتّسم الدور الإيراني بالمراوحة في التعاطي مع هذه الأطراف. وبالمثل، كان تعاطي كلّ طرف مختلفًا مع إيران. فالشيرازيون احتُضِنوا من جناح راديكالي ثوري في النظام الإيراني، ثم أبعدت إيران رموزَ هذا الجناح، ما وتَّر العلاقة بينها وبين والشيرازيين، وانتهى الأمر إلى إخراجهم من إيران في نهاية الثمانينيات. أمّا حزب الله الحجاز، فحظي برعاية من الإيرانيين لإزعاج السعودية بعد أحداث حجّ عام 1987، في حين كانت العلاقة بين التيار الديني التقليدي (المتمثل بالخوئيين) وإيران متوترةً أصلًا، نظرًا إلى الاختلاف في المنهج الثوري الذي تتبنّاه إيران، وولاية الفقيه التي لا يؤمن بها التقليديون. ويساق هذا كلّه في إطار توضيح التعقيد في المشهد الذي لا يمكن حصره في أحكام اختزالية عن سلوك الشيعة، بوصفهم طائفةً ذات رأي ورؤية موحّدة، أو عن علاقة التيارات الشيعية بإيران.

لاحقًا، تغيرت الأدوارُ بين الأطراف الشيعية، في إثر المصالحة بين المعارضة والحكومة السعودية في عام 1993، التي أفضت إلى عودة المعارضين من الشيرازيين وغيرهم، بعد صدور عفو من الملك فهد عنهم[430]. وأعادت هذه المصالحةُ مجموعةً من المعارضين، لينهوا المنهج الثوري ويستبدلوه بمنهج وجهائي في التعاطي مع الدولة. وبات هؤلاء يتنافسون مع الوجهاء القدامى على تمثيل الطائفة في الحوار مع الدولة، أيْ إنّ تسييس الانتماء المذهبي خضع لإعادة تعريف وتغيير تكتيكي، لكنه ظل على حاله من ناحية المبدأ والإستراتيجية؛ ذلك أنّ الخطاب الأممي الثوري انتهى لمصلحة خطاب إصلاحي وطني داخل حدود السعودية[431]، في حين بقيت المطالب المتعلقة بالاعتراف والحقوق السياسية قائمةً، مع تحسّن كبير في مسألة الحريات الدينية. ويتمثّل الإشكال الأكبر، هنا وهناك، في المطالب التي ترفعها التيارات الشيعية، وهي مطالب تبدو - في غالبية الأحيان - مثل أيّ فئوية مناطقية تقليدية؛ بمعنى أنها تدور على مسائل من قبيل هوية الدولة التي ما

زالت غير قادرة على استيعاب الشيعة ضمنها، وما يترتب على ذلك من شعور عند الفرد الشيعي - لا يزال مستمرًا - بأنه خارج الدولة ومؤسساتها.

أدّت الأحداث الإقليمية، منذ احتلال العراق في عام 2003، وصولًا إلى مرحلة ما بعد الربيع العربي، والاشتباك القائم في سورية والعراق واليمن، والمواجهة بين الحراك الشعبي في البحرين والدولة في عام 2011، دورًا أساسيًا في زيادة الاحتقان الطائفي والتشديد على خطوط التماسّ الطائفية، حتى بين النخب التي كانت تحاول الخروج، إلى حدّ ما، عن الحسابات الطائفية الضيقة. وبات الجمهور نفسه مستنفرًا مذهبيًا. وانعكس ذلك على التعاطف مع حالة «الشيعية السياسية» في الإقليم وتعزيز الاحتفالات الدينية الشيعية وصعود الطقوسية في الخليج، تأثُّرا بالعراق، وتأكيدًا للهوية الشيعية على نحوٍ مقابل للآخرين؛ إذ باتت هذه الطقوس التي يتمّ استيلادها في كلّ فترة، عناصرَ تمايز وتأكيد لخصوصية شيعية، وتعبيرًا عن مواجهة يخوضها أصحاب هوية ضدّ الخطر الذي يهدّدها.

لا يمكن فهم تعاطف قطاعات واسعة من الشيعة في الخليج مع إيران وحلفائها في المنطقة من دون فهم طبيعة الإشكال الداخلي الذي لم يُحلّ أولًا. وتعاضد هذا الإشكال مع انقسام طائفي تُغذّيه خطابات إعلامية وسياسية على امتداد الوطن العربي ثانيًا، ما يجعل العامل الإقليمي امتدادًا طبيعيًا للمسألة الشيعية في الداخل الخليجي.

يؤكد إلقاء الضوء على الاحتجاجات الأخيرة في السعودية والبحرين، بعد الربيع العربي، تضخيم العامل الإيراني في التحليل، فلم يثبت وجود دورٍ إيراني في الحراك الشعبي البحريني بشهادة اللجنة البحرينية المستقلة لتقصّي الحقائق التي أَمرت الحكومة البحرينية بتشكيلها، وترأسها محمود شريف بسيوني، وأصدرت تقريرها عن أحداث عام 2011 في البحرين في 23 تشرين الثاني/نوفمبر من العام نفسه[432].

لدى المحتجين في البحرين أسباب اقتصادية واجتماعية، إضافةً إلى عامل التمييز المذهبي الذي يكفي، وحده، لدفعهم نحو التحرك، ضمن سلسلة ممتدة من التحركات على مدى عقودٍ طويلة، أثّرت في كثير منها عوامل إقليمية (في حالة الحراك الشعبي عام 2011، كان ما حصل في تونس ومصر محركًا أساسيًا له). لكنّ العوامل الداخلية دافعة للتحرك على نحوٍ قوي، خصوصًا مع الأوضاع الاقتصادية الصعبة بالنسبة إلى كثير من الشيعة العرب في البحرين.

في السعودية، قامت احتجاجات في القطيف تأثرًا بأجواء الربيع العربي، ثمّ بسير الأحداث في البحرين، لكنّها كانت محدودة الحجم، على الرغم من طول مدتها (استمرت على مدى يراوح بين سنتين وثلاث سنوات)، وفقدت زخمها في البداية مع تراجع الحراك الشعبي في البحرين بإخلاء «دوار اللؤلؤة» من المحتجين[433]، ثمّ مع غياب الأهداف الواضحة للتحرك. وعلى الرغم من التوتر الإقليمي الضخم والصراعات القائمة التي تستثير المشاعر الطائفية، وحالة الاحتقان التي يشعر بها كثير من الشيعة في السعودية، فإنّ ذلك لم يُترجم إلى تظاهرات أو أعمال معارضة واسعة، وبقيت الاحتجاجات محدودةً. ويعود ذلك إلى عوامل داخلية، من أهمها الحالة الاقتصادية التي تختلف عن حالة البحرين؛ إذ يعيش الشيعة السعوديون في أوضاع اقتصادية أفضل كثيرًا، ما يجعلهم يبتعدون عمّا يمكن أن يعكّر معيشتهم، أو يُفقدهم مكاسب اقتصاديةً ومعيشيةً، إضافةً إلى تمسكهم بفكرة استتباب الأمن والخوف من الفوضى، وهنا ينتصر العامل الداخلي على توترات الخارج كلها، من دون أن ينفيَ حضورها.

يؤكد ذلك حضور العامل الإقليمي بالتفاعل مع عوامل داخلية في صلب بنية الدولة والمجتمع، وامتدادات العلاقة بين الدولة والمكوّن الشيعي. ولا يمكن التقليل من أهمية النزاعات الإقليمية وتأثيراتها، لكن لا بدّ من وضعها في سياق يتعلق بالداخل الخليجي وإعطاء هذه النزاعات الوزن الأكبر في التحليل؛ إذ ينبغي فهْم هذا السياق لإيجاد حلول للمشكلة الطائفية في الخليج.

خامسًا: الهوية العربية والمواطنة حلًّا

يُفضي تسييس الانتماء المذهبي إلى نمطين أساسيين على المستوى السياسي: الأول يتبنى رؤيةً للشراكة الوطنية تقوم على أساس المحاصصة المذهبية ضمن معادلات التركيبة السكانية للبلاد، فيطلب تمثيلًا طائفيًا وفق نسبة الطائفة من السكان في أجهزة الدولة ومؤسساتها كلها. أمّا الثاني، فيتبنى خيارًا انفصاليًا يجنح نحو التقسيم، بزعم الاختلاف الثقافي والمذهبي مع الآخرين، و«قومنة» الهوية المذهبية، لتتلاءم مع فكرة إيجاد كيان مذهبي منفصل عن الدول القائمة. وفي كلتا الحالتين، لا حلول حقيقيةً للأزمة الطائفية، بل تعزيزٌ لها عبر تأكيد حضور الهوية المذهبية في الحلول السياسية المقترحة.

يتطلب إنهاء أشكال الطائفية، الناعمة والخشنة، كسْرَ حلقة التسييس المذهبي الذي تمارسه الدولةُ والجماعات المذهبية في الخليج، على حد سواء، ويتطلب، كذلك، أن تصبح هويةُ الدولة في الخليج قادرةً على استيعاب المكوّن الشيعي ضمنها. فالهويات المذهبية الضيقة، سواء كانت مُدعَّمةً بحمولة دينية صارمة، أم ممتزجةً بنوع من التمايز الإثني، توجد إشكالًا على صعيد علاقة الدولة بمواطنيها، وعلاقة المواطنين بعضهم ببعض، وهي حالة تضرّ ولا تنفع، وتصنع شرخًا اجتماعيًا تنفذ منه أنواع مختلفة من التطرف والتدخلات الخارجية. وهذا الأمر يوجب التفكير في هوية تجمع المواطنين؛ أي تصنع لهم ذاكرةً جمعيةً مشتركةً، وتُعزّز وجود حسّ مشترك بينهم، لتتجسد - بالفعل - وحدة وطنية حقيقية.

لا نجد أفضل من الهوية العربية معبِّرًا عن حالة جامعة بين المواطنين في دول الخليج؛ إذ رأينا أنّ التيارات القومية استطاعت إيجاد حسّ مشترك على أساس الانتماء العربي، إضافةً إلى مواجهة إسرائيل والاستعمار استنادًا إلى هوية عربية تمثّل مشتركًا ثقافيًا وتاريخيًا بين أبناء المنطقة من السُنة والشيعة. وتصنع الهوية العربية ذاكرةً لا تُشعِر مكوَّنا اجتماعيًا في الخليج بالإقصاء منها، ولا سيما أنها تعتمد اللغة والثقافة مكوّنين للهوية، أكثر من كونها هويةً إثنيةً أو رابطة دم. والمطلوب من الدولة تبنّي العروبة هويةً جامعةً بين المواطنين على أُسس ثقافية وتاريخية مشتركة. وهذا الأمر كافٍ، من دون الدخول في «معمعة» تبنّي مشروع أيديولوجي قومي. فالأساس هو إيجاد جماعة وطنية بينها رابطة مشتركة، يمكنها تعزيز الوحدة الوطنية وترسيخ مؤسسات الدولة وجعلها مفتوحةً للمواطنين كافة. ومن ثمّ، تكون الهوية العربية مرادفًا للهوية الوطنية، وهو الأمر المطلوب في سائر الدول العربية، لإنهاء الانقسامات الأهلية، والمساهمة في إعادة بناء الدول العربية على شرعية راسخة ومتينة.

ثبت أنّ الاتجاه العروبي، الذي يحمل مشروعًا للتحرر وتحقيق العدالة الاجتماعية وتوحيد العرب في إطار نضالي ضدّ عدو مشترك، كان ناجحًا - إلى حدّ بعيد - في تقليص الاختلافات الطائفية إلى الحدّ الأدنى. وثبت أنّ المواطنين الشيعة كانوا خزانًا إستراتيجيًا للحركات القومية العروبية في الخليج؛ كما هو الشأن في العراق ولبنان أيضًا، وأنّهم شعروا باندماج حقيقي في تلك اللحظة من تاريخ المنطقة.

هذا كلّه يفضي إلى القول إنّ العروبة مِظلّة جامعة للشيعة والسُنة. وعند المواطنين الشيعة حسّ عروبي، لكنّ محاولات استعمال العروبة غطاء لرؤية شوفينية، أو لاتجاه مذهبي، باسم العداء لإيران (والشيعة)، لن تنجح في استمالة الشيعة العرب، بل - على العكس من ذلك - ستنفّرهم، وسينكشف جوهرها المذهبي سريعًا. لذلك، لا يمكن توقّع طرْح عروبي جامعٍ خارج دائرة اللغة والثقافة المشتركة والمساواة بين جميع العرب - بغضّ النظر عن طوائفهم - ومن دون العودة إلى مركزية القضية الفلسطينية والعداء لإسرائيل، بوصفهما الأولوية التي يشترك فيها جميع العرب.

إنّ المواطنة المتساوية التي تعرّف المواطنين جميعًا؛ بوصفهم شركاء في ملكية الأرض، وفي بناء مؤسسات الدولة، هي جزء من الحل المنشود للمسألة الطائفية. ودورُ الدولة أن تفتح أبوابها للمواطنين كافة، وأن تبنيَ جسور الثقة معهم وتعترف بمواطنتهم الكاملة. لكنّ المسألة لا تقف عند الدولة وحدها، فلا بدّ من أن تتكون رؤًى وتيارات وقوًى مدنية وسياسية، تتشكّل - أولًا - من مجموعات مختلطة من المواطنين، تمثّل جميع المواطنين، لا فريقًا مذهبيًّا منهم، وتقوم - ثانيًا - بنشر خطاب وطني غير طائفي، يرفض الطائفية ويكافحها، ويؤكد الوحدة الوطنية، ويُعيد المذاهب إلى مستواها الطبيعي، بوصفها طريقةً في التعبّد وفهم الدين، تمارس شعائرها بحرّية ومن دون تدخلٍ أو تقييد، وليست وسيلةً لتحقيق غايات سياسية، أو هوية تعبّر عن الأفراد في الشأن السياسي.

يُطالَب كلّ من النخب المثقفة والناشطين السياسيين، من الجمعيات والتيارات المختلفة في الخليج، بالدفع نحو إيجاد كُتل وطنية غير طائفية، وعبور الطوائف في النشاطات المختلفة، الثقافية والاجتماعية والسياسية، كي نتمكن من رؤية بوادر لاندماج وطني جِدّي، يقدم نموذجًا للقدرة على عبور خطوط التماسّ الطائفية، ومواجهة الحريق الطائفي في الإقليم، والعمل على إطفائه إذا كانت هناك رغبة في عدم وصول «الحريق» إلى الخليج، وفي إنهاء ما يسمى «المسألة الشيعية» فيه، وفي تقليص الاختلافات الطائفية إلى الحدّ الأدنى.

إنّ المسألة الشيعية في الخليج هي نتاج أزمة تحديث منقوص، عمل على تجديد البنى التقليدية على نحوٍ يُعزّز حضور الطوائف والتشكيلات التقليدية الأخرى في الشأن العامّ، وهو ما يحتّم تبنّي اتجاه حداثي على مستوى الهوية، من شأنه أن يحدّ من أيّ تسييس للهويات الفرعية، وأن يُخفف من وطأة الاصطفافات الإقليمية التي تتمظهر طائفيًا في مجتمعات الخليج. وإنّ الهوية العربية والمواطنة التعاقدية، إضافةً إلى فتح المجال أمام تشكّل قوًى مدنية ذات مصالح مختلفة عن مصالح

القبائل والطوائف، هي من الأدوات المهمة لاكتمال التحديث والخروج من مأزق التسييس المذهبي المتبادل.

المراجع

1- العربية

الإبراهيم، بدر ومحمد الصادق. الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

إبراهيم، فؤاد. الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي، بحث فقهي - تاريخي. بيروت: دار المرتضى، 2012.

ابن النعمان، محمد بن محمد بن محمد النعمان. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1983.

أزمة الدولة في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

إسماعيل، حكمت علي. نظام الانتداب الفرنسي على سورية 1920-1928: بحث في تاريخ سورية الحديث من خلال الوثائق. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1998.

الأيوبي، نزيه. تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط. ترجمة أمجد حسين. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

باروت، محمد جمال (إشراف). الأحزاب والحركات والتنظيمات القومية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

ابن بشر، عثمان. عنوان المجد في تاريخ نجد. الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1982.

بن غنام، حسين. تاريخ نجد. ترجمة وتحقيق ناصر الدين الأسد. القاهرة: دار الشروق، 1994.

الحجلاوي، نور الدين بن الحبيب. تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي: 1952-1971. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

الحسن، حمزة. الشيعة في المملكة العربية السعودية. بيروت: مؤسسة البقيع لإحياء التراث، 1993.

شرابي، هشام. البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر. بيروت: دار الطليعة، 1987.

شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي. ترجمة حيدر مجيد. بيروت: دار الأمير، 2002.

شمس الدين، محمد مهدي. نظام الحكم والإدارة في الإسلام. بيروت: المؤسسة الدولية، 1995.

العكري، عبد النبي. التنظيمات اليسارية في الجزيرة والخليج العربي. البحرين: دار فراديس، 2014.

اللجنة البحرينية المستقلة لتقصي الحقائق. تقرير اللجنة البحرينية المستقلة لتقصي الحقائق (المنامة: 2011). في: http://www.bici.org.bh/BICIreportAR.pdf

ماثيسن، توبي. الخليج الطائفي والربيع العربي الذي لم يحدث. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

ماجد، أحمد. الحاكمية: دراسة في المفهوم وتشكله. بيروت: دار المعارف الحكمية، 2013.

نصر، ولي. صحوة الشيعة: الصراعات داخل الإسلام وكيف سترسم مستقبل الشرق الأوسط. ترجمة سامي الكعكي. بيروت: دار الكتاب العربي، 2007.

النقيب، خلدون. صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت. لندن: دار الساقي، 1996.

2- الأجنبية

Dresch, Paul and James Piscatori (eds.). Monarchies and Nations: Globalization and Identity in the Arab States of the Gulf. London: I.B. Tauris, 2005.

Freeh, Louis J. and Howard Means. My FBI: Bringing Down the Maa, Investigating Bill Clinton, and Fighting the War on Terror. New York: St. Martin's Griffin, 2005.

Ibrahim, Fouad. The Shiʻis of Saudi Arabia. London: Saqi Books, 2006.

Louer, Laurence. Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf. London: Hurst Publishers, 2008.

Matthiesen, Toby. «Hizbullah al-Hijaz: A History of the Most Radical Saudi Shiʻa Opposition Group.» Middle East Journal. vol. 64, 2 (Spring 2010).

Vassiliev, Alexei. The History of Saudi Arabia. London: Saqi Books, 2000.

الفصل العاشر

موسى الصدر ويقظة الهوية الشيعية في لبنان[434] ...... خليل فضل عثمان

مقدمة

يبرز لبنان بوصفه بلدًا شكّلت فيه الطائفية معضلةً أساسيةً من معضلات الاجتماع السياسي لأزمته منذ تأسيس دولة لبنان الكبير في عام 1920. فلبنان، الكيان المُستند إلى نظام سياسي يقوم على أساس شراكة بين مكوّنات طائفية؛ أو بعبارة أدقّ بين نخب وزعامات وأطر سياسية تُمثل تلك المكوّنات أو تزعم تمثيلها، ظلّ مسرحًا لتنافس هويّات فرعية تعلو هي واصطفافها على المواطنة الجامعة. بيد أنّ هذه الهويات ليست، كما تبدو في أول وهلة، في حالة ثبات وسكون، في ظل الحضور الطاغي والمستمر لشراكة المكوّنات في النظام السياسي اللبناني. فما استقر في وعي اللبنانيين - إضافةً إلى تخيّلهم لهوياتهم الفرعية - إنما هو في حالة سيرورة وصيرورة مستمرتَين، وهذا أمرٌ يزجّ بهذه الهويات، وما ترسمه من حدود العلاقة بين الذات الجماعية المُتَخيَّلة والآخر، وما تمدّه بينهما من جسور تواصل أو تشيّده من أسوار فاصلة، في جدلية متواصلة من التحوّل الذي ينطوي على احتمالات التجدد والنشاط والخمول والكمون.

من هنا، يكتسي الحديث عن يقظة الهويات الفرعية الهاجعة، والمسارات التي تسلكها تلك اليقظة - فضلًا عن العوامل الكامنة وراءها والظروف المحيطة بها ودور النخب فيها - أهميةً خاصةً في فهم النسيج السوسيوسياسي والتطور التاريخي لمعضلات الهوية الفرعية في لبنان وتعقيدات علاقتها بالدولة الوطنية.

على وقْع جدلية التحول المتواصل في مسار الهويات الفرعية وإعادة صوغها، ينطلق سيلٌ من الأسئلة عن يقظة الوعي بالهوية الشيعية في لبنان. ويتصدّر هذه الأسئلة سؤال عن دور السيد

موسى الصدر في انتقال الهوية الشيعية من موقعها الهامشي في حواشي كتاب الطوائف إلى صُلب متنه. وتسعى هذه الدراسة، في سياق تتبّعها دور الصدر في يقظة الوعي الشيعي في لبنان واستنطاقه، لتحديد العوامل والأسباب الموضوعية ورصد المتغيرات التاريخية التي أفضَت إلى تنامي حسّ الانتماء لدى الشيعة في لبنان ضمن ذاتٍ جماعية شيعية. ويصدر هذا الاهتمام بالعوامل الموضوعية عن إدراك أنّ رحلة الانتقال إلى الوعي بهوية جماعية - أيّ هوية جماعية أشيعيةً كانت أم غير شيعية - لا تحدث في فراغ، أو بمعزل عمّا يدور حولها من أحداث. فمن الطبيعي، إذًا، أن تبحث هذه الدراسة عن خيوط انبعاث الهوية الشيعية في نسيج الصراع الاجتماعي والسياسي في لبنان منذ إنشاء الكيان حتى نهاية سبعينيات القرن الماضي.

جاء دخول الصدر مسارَ يقظة الوعي الجماعي الشيعي اللبناني، في لحظة تاريخية كانت فيها أوساط الشيعة في لبنان تضج بنضال مطلبي استوى على نصاب من مشاعر التهميش والحرمان والإهمال الحكومي. وتصاعد منسوب هذا الحراك مع التزايد المطّرد لعدد الشيعة وتزايد وتيرة هجرتهم من الأرياف إلى العاصمة بيروت وضواحيها، ومع ما نجم عن هذه الهجرة من تحوّلات بنيوية واجتماعية ترتبط عادةً بظاهرة ترييف المدن. لذا، تركّز هذه الدراسة على تحليل موقع الشيعة الهامشي في صيغة الشراكة السياسية التي قام عليها النظام السياسي في لبنان قبل أن تخوض غمار ما صاحب هذا التهميش السياسي من تهميش اقتصادي عاناه الشيعة في لبنان، وما تمخّض عن ذلك من مشاعر الغبن والاضطهاد التي ساهمت في تسييس قطاعات واسعة من الشباب الشيعي، وانعطافها نحو معترك العمل السياسي، خصوصًا في صفوف أحزاب اليسار.

لا غرو، إذًا، أنْ يتخذ الصدر من لواء رفع الحرمان عنوانًا عريضًا ولافتةً لتحرّكه في ميدان السياسة، سعيًا وراء تحقيق مطالب الطائفة الشيعية وإعادة التفاوض في موقعها في صيغة الشراكة الوطنية. وفي سياق تسليط الضوء على تحرك الصدر في مضمار السياسة اللبنانية، تتناول الدراسةُ هذه الوسائلَ والأساليب والأدوات التي اعتمدها الصدر في تحرّكه السياسي إلى جانب الصراعات التي وجد نفسه في لجّتها. وهي صراعات تركزّت مع أحزاب اليسار، كان بعضها قد تعلّق بأهداب أيديولوجيات راديكالية طالبت بإسقاط النظام اللبناني، والزعامات الشيعية التقليدية، وبيوتات الإقطاع السياسي التي كثيرًا ما استحوذت على الحصة الكبرى من تمثيل الطائفة الشيعية في أروقة الحكم والقرار، لكنها فشلت في إطلاق تنمية في المناطق ذات الأغلبية الشيعية - خصوصًا

في الجنوب والبقاع الشمالي - ترتقي بمستوى معيشة سكانها، وترفع ثقل الحرمان والتهميش عن كاهلهم.

جاءت الاعتداءات الإسرائيلية المتكررة على المخيمات الفلسطينية وقرى جنوب لبنان، وتصاعدت وتيرتها في عقب توقيع اتفاقية القاهرة في عام 1969 (بين منظمة التحرير الفلسطينية والدولة اللبنانية) التي سمحت للفصائل الفلسطينية بحرية العمل العسكري في منطقة العرقوب في جنوب لبنان، لِتُفاقم معاناة سكان الجنوب. وفي ضوء ضعف الدولة اللبنانية في مواجهة هذه الاعتداءات، سعى الصدر في عام 1975 لإطلاق إطار مسلح تمثّل بـ «أفواج المقاومة اللبنانية»، المعروفة اختصارًا باسم «أمل»، كتشكيل شعبي لبناني يساهم في الدفاع عن لبنان في مواجهة الاعتداءات الإسرائيلية. واقتفى الصدر في هذه الخطوة - وهي خطوة صدرت عن رؤية دينية إسلامية إطلاقية ترى أنّ إسرائيل «شرّ مطلق» وأنّ الصراع معها يندرج في سياق الصراع بين الخير والشر - خُطَى بعض أحزاب اليسار اللبناني في تشكيل أجنحة مسلّحة تحت شعارات تتوسل المشاركة في رفْد العمل الفدائي الفلسطيني والدفاع عن أرض الوطن، واستلهم كذلك أطروحات الحرب الشعبية بهالتها الغيفارية التي ظلّت تستبد بأحلام الثوريين في العالم الثالث، على الرغم من أنّها كانت آنذاك في طور التراجع.

سيشكل إطلاق الصدر حركة «أمل» مفصلًا أساسيًا في هذه الدراسة التي ستتناول مسيرتَه السياسية في لبنان التي امتدت ما بين مجيئه إليه واستقراره في مدينة صور الجنوبية في أواخر عام 1959 واختفائه في عام 1978.

أولًا: الحرمان الشيعي وجذور «التعبئة الاجتماعية»

بدأ موسى الصدر، وهو المولود في مدينة قم الإيرانية في عام 1928 في عائلة شيعية علمائية تعود جذورها إلى جبل عامل، نضاله المطلبي لرفع الحرمان عن شيعة لبنان في مدينة صور التي جاءها في عام 1959 تلبيةً لدعوة من جعفر شرف الدين، نجل السيد عبد الحسين شرف الدين، ليخلف والده الذي تُوفي في عام 1957، في تولّي أمور الطائفة الدينية في المدينة. ولم تكن تلك الزيارة الأولى للصدر؛ إذ سبق له أن زار المدينة مرتين، في عامَي 1955 و1957، تعرّف فيهما عن كثب إلى أحوالها وأحوال الشيعة في لبنان[435].

سرعان ما تلمّس الصدرُ المشكلات الكبيرة التي كانت تحاصر الطائفة الشيعية بأسوار من الحرمان الاقتصادي والتهميش السياسي. فالمسلمون الشيعة في لبنان الذين كانوا - بحسب آخر إحصاء سكانيّ أُجْري في البلاد عام 1932 - في المرتبة الثالثة من حيث الوزن العددي بعد الموارنة والمسلمين السنّة، لم يحظوا بمشاركة سياسية وازنة وحقيقية في النظام السياسي الذي منحهم منصب رئاسة المجلس النيابي، وهو منصب كان يفتقر إلى الصلاحيات الفاعلة، «إضافةً إلى عدد من المقاعد البرلمانية التي بقيت أقلّ من مقاعد المسلمين السنّة بمقعد واحد»[436]. وعلى وجه العموم، استأثرت بعض البيوتات الإقطاعية الشيعية، على الرغم ممّا أصابها من ضعفٍ، بحصة الطائفة في النظام السياسي. وتقاعس زعماء هذه البيوتات في استخدام مواقعهم في السلطة لرفع رِبقة الفقر والحرمان عن كاهل الطائفة، الأمر الذي دفع كثيرًا من أبنائها إلى الانفضاض من حولهم ونشدان العدالة الاجتماعية في صفوف اليسار.

تتكلم لغة الأرقام والنسب الإحصائية لترسم صورة عمّا كان يُعانيه الشيعة في لبنان من شظف عيش وحرمان، فمتوسط دخل العائلة الشيعية السنوي كان يقف في عام 1971 عند نحو 4,532 ليرةً لبنانيةً، مقارنةً بنظيره على المستوى الوطني البالغ حينذاك 6,247 ليرةً لبنانيةً (في وقت كان فيه الدولار الأميركي يعادل نحو ثلاث ليرات لبنانية)[437]. وفاقمت قلّة فرص التعليم وقْعَ الحرمان الاقتصادي - الاجتماعي الذي كانت تعانيه الطائفة، حيث أظهرت دراسة نُشِرت في عام 1968 أنّ نسبة التلامذة في المنطقتَين اللتين تقطنهما غالبية شيعية (البقاع والجنوب) أدنى بما يراوح بين 3 و5 في المئة من سائر المحافظات اللبنانية، في حين أظهرت دراسة أخرى أنّ المدارس المتوسطة لم تُشَيَّد في البلدات الكبيرة إلّا في أواسط ستينيات القرن الماضي[438].

لم يترك الحرمان أيّ منحًى من مناحي حياة سكان الجنوب اللبناني إلّا وقد أرخى بظلاله القاتمة عليه، فغالبية قرى الجنوب كانت تفتقر إلى أبسط الخدمات، مثل المياه والكهرباء، على الرغم من أنّ شبكات المياه والكهرباء مُدَّت إليها في أوائل الستينيات، وكانت تحظى بأدنى نسبة من الطرق المُعَبَّدَة، فضلًا عن عدم توافر مؤسسات تقدم الرعاية الصحية على نحوٍ منتظم[439].

على سبيل المثال، أفادت إحصاءات رسمية لبنانية في عام 1974 أنه في وقت كان نحو 20 في المئة من المتساكنين يعيشون في الجنوب، كانت هذه المنطقة الزراعية تحصل على أقل من 0.7 في المئة من مخصصات الموازنة العامة للدولة[440]. ولئن كان تدني نسبة المخصصات يعود - في

جوانب كثيرة منه - إلى سمة طبعت الاقتصاد اللبناني منذ السنوات الأولى لفترة الاستقلال في أربعينيات القرن الماضي وخمسينياته، وتمثّلت بأنّ أكبر نسبة من الإنفاق الزراعي كانت تأتي من مبادرات فردية في القطاع الخاص[441]، فإنّ ما فاقم وطأةَ الحرمان في تلك المناطق كان تقاعس زعماء الإقطاع السياسي الشيعي عن تلبية الحدّ الأدنى من طموحات الغالبية الساحقة من أبناء طائفتهم في توفير لقمة العيش الكريم ورفع مستواها الاقتصادي والمطالبة بما تراه حقوقًا مهضومةً لها في النظام السياسي وتوسيع مشاركة الطائفة في صنع القرار السياسي في البلاد.

وصل الصدر إلى لبنان في حقبة زمنية شهدت خلالها الطائفة تحوّلات اجتماعيةً ونقلات ديموغرافيةً نوعيَّة مهّدت الطريق أمام حركات اجتماعية وسياسية ومتغيرات كبرى. وتقدّم إلينا أطروحات عالم الاجتماع الأميركي ذي الأصل التشيكي كارل دويتش عن «التعبئة الاجتماعية» (Social mobilization)، على الرغم ممّا يتعلّق بها من مآخذ معرفية ومنهجية، مداخلَ مفيدةً لِفهم السياق الذي تكشّف فيه دور الصدر في يقظة الهوية الجماعية لدى الطائفة الشيعية في لبنان وهي تخوض غِمار الحداثة وقلقها. صحيح أنّ الهاجس الذي استبدّ بدويتش كان تفسير عوامل الاندماج وانعقاد روابط الاجتماع السياسي التي تصوغ ظهور الأمة والدولة والأمة - الدولة الحديثة، غير أن أطروحاته تُلقي ضوءًا، أيضًا، على آليات الاشتغال والتشكيل للهويات الجماعية أو الفئوية ما دون الدولة. ويرى دويتش أنّ التغيرات التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية التي تُطلق العنان لها يد الحداثة، وما توفّره من وسائل للاتصال وعمليات التفاعل والعلائق بين جماعات صغيرة، لا تحدو بهذه الجماعات إلى الاندماج والتمركز حول هوية جديدة أعلى فحسب، وإنّما تُخرِجها من إسار العزلة والتخندق خلف أسوار كينوناتها الصغيرة وتبثّ فيها قابلية تبنّي أنساق عمل وسلوك جديدة في مضمار الفعل السياسي والاجتماعي. تستوي هذه «التعبئة الاجتماعية» على نصاب جملة من العوامل؛ مثل التمدين والهجرة من الريف إلى المدينة وانتشار وسائل الإعلام وتوسّع رقعة التعليم ومحو الأمية، وإقامة بنًى أساسية للتنمية، مثل شبكات الطرق ومؤسسات الرعاية الصحية، وهي تجلب، وفقًا لدويتش، نقلةً نوعيةً في الحياة السياسية عبر إحداث تغيرات في الحاجات البشرية التي تطبع الحياة السياسية[442].

بالسير على هدي أطروحات دويتش، يمكننا أن نرى كيف وفّرت التغيرات الاقتصادية والديموغرافية التي شهدها لبنان في حقبة ما بعد الاستقلال أرضيةً لنقلة نوعية في السلوك السياسي لأبناء الطائفة الشيعية في لبنان. فالتغيرات التي طرأت على تركيبة القوة العاملة في لبنان، في خلال

المدة بين عامي 1960 و1980، أدّت إلى تحولات ديموغرافية جذرية؛ ذلك أنّ نسبة العاملين في القطاع الزراعي من إجمالي القوة العاملة انحدرت من 38 في المئة إلى 11 في المئة بين العامَين المذكورين، في مقابل ارتفاعٍ في نسبة العاملين في قطاع الخدمات، وهو قطاع يميل إلى التمركز في المدن من 39 في المئة إلى 62 في المئة. وكان هذا التحول إيذانًا بأنّ الحياة المشوبة بفقر الحال والحرمان في الأرياف شكّلت في تلك السنوات منبعًا لحوافز حَدَت بكثير من أبنائها إلى الهجرة داخليًا نحو المدن بحثًا عن حياة أفضل.

إضافةً إلى عامل الفقر، تضافرت جملة من العوامل في تحفيز موجات الهجرة الداخلية، لعل أبرزها التدهور الأمني في الجنوب نتيجة الاعتداءات الإسرائيلية المتكررة والمواجهات بين إسرائيل وفصائل المقاومة الفلسطينية، علاوةً على تدني أسعار السلع النقدية، مثل التبغ والشمندر السكري، وكانت تمثّل مصدرًا لدخل قطاعات واسعة من أبناء الجنوب والبقاع[443].

فضلًا عن الهجرة الداخلية، توجّه كثير من أبناء الطائفة الشيعية الباحثين عن مصدر رزق إلى دول الاغتراب والمهجر، خصوصًا بعض دول أفريقيا الغربية ليجمع فيها ثروات وافرة ستشكل، في ما بعد، روافد تصبّ في تمويل مؤسسات وأنشطة خيرية واجتماعية وسياسية قام الصدر بتأسيسها ورعايتها لتأخذ بيد الطائفة في سبيل رفع الحرمان عنها والمناداة بحقوقها. ووفقًا لبعض المصادر، هاجر نحو 40 في المئة من سكان الجنوب، ونحو 25 في المئة من سكان البقاع، من قراهم قبل اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية في عام 1975[444].

في مقابل الثراء الذي حققه كثير من المهاجرين إلى الخارج، كان الحظ العاثر نصيب السواد الأعظم من مهاجري الداخل من سكان قرى الجنوب والبقاع الذين كانوا عمومًا ذوي حظ يسير من التعليم، ويحوزون القليل من المهارات والخبرات المهنية العملية، ويفتقرون إلى رأس المال النقدي أو ملكية أراضٍ ذات قيمة مرتفعة يمكن تحويلها إلى رأس مال لاستثماره[445]، فلم يجدوا في العاصمة بيروت حياةً أفضل. ولمّا لم يكن بمقدورهم أن يسكنوا في أحيائها الغنية، سواء كان ذلك لأسباب اقتصادية أم حساسيات مذهبية، اتخذوا مساكن لهم في «أحياء حزام البؤس» التي أحاطت بالمدينة التي عملوا فيها في مهن يدوية ذات مداخيل متدنية. واكتظت في هذه الأحياء البائسة فئات اجتماعية مهمشة شتّى، انضوت - إذا ما استعرنا مفردات الماركسية - تحت طبقة بروليتارية أو

ربما ما تحت البروليتارية «لُحمتها الفقر وسداها البؤس»، كان من بينها اللاجئون الفلسطينيون والأرمن والأكراد.

على أطراف بيروت، وجد المهاجرون الشيعة من القرى أنفسهم خارج إطار شبكات الموالاة والمحسوبية والزبائنية السياسية التي كانت تتصدّرها في أغلب الأحيان زعامات سُنيّة ومسيحية بيروتية، أو شيعية ومسيحية تنتمي إلى قرى بيروت وبلداتها وضواحيها[446]. وكانت هذه الزعامات تستخدم نفوذها في الدولة لتقدم إلى من يوالونها الخدمات وتفتح لهم الأبواب أمام التمتع بحصة من موارد الدولة في مقابل أن يَمنح المستفيدون أو «الزبائن»، تلك الزعامات أصواتهم في الانتخابات وغير ذلك من أسباب الدعم؛ مثل المشاركة في تظاهرات التأييد عند اقتضاء الحاجة. ولم يوفّر النظام الانتخابي اللبناني لتلك الزعامات المحلّية حوافزَ لتقديم خدمات إلى المهاجرين الشيعة. فهذا النظام يُدرِج الناخبين على لوائح الشطب الانتخابية في مناطقهم الأصلية أو المناطق التي وفد منها آباؤهم، وليس في مناطق سكناهم الحالية. ومن ثمّ، لم يكن دعم هؤلاء المهاجرين واردًا في حسابات تلك الزعامات عند خوضها غمار الانتخابات[447]. وبذلك، يمثّل لبنان، بنظامه السياسي الطائفي وثقافته المجتمعية المترعة بالعصبيات الطائفية والمناطقية، حالة فريدة شكّلت فيها الانتماءات الطائفية والمناطقية محاور اصطفاف في الزبائنية السياسية بطبعتها اللبنانية. وهذا ليس بالأمر الغريب عن الزبائنية السياسية، فهي تستوي «كشكل من أشكال الفساد السياسي الذي ينخر جسم الديمقراطيات المعاصرة»، على نصاب «تقنيات إنشاء روح التضامن الجماعي ودعمه وإدامته بفضل إقامة أو تدعيم روابط شخصية (بالمصاهرة مثلًا)، أو بإثارة النزعات القبلية والإثنية والمذهبية واللغوية والسياسية والمهنية، أو باستمالة الزعامات وقادة الرأي اقتصاديًا وإعلاميًا»[448].

أدّى إغلاق باب شبكات الزبائنية السياسية البيروتية أمام شيعة الأرياف القادمين إلى العاصمة، على حدّ قول مايكل جونسون، إلى أنهم «استمروا في الاحتفاظ بعلاقات وثيقة نسبيًا مع قراهم الأصلية والرعاة السياسيين أو الزعماء في مناطقهم الأم»[449]. بَيْد أنّ الزعامات السياسية الشيعية المنتمية إلى بيوتات الإقطاع السياسي الشيعي، مثل آل الأسعد وآل عسيران وآل حمادة وآل الزين، وغيرهم، خذلت هؤلاء المهاجرين الشيعة في بيروت. فقد كانت هذه الزعامات، عمومًا، قاصرةً عن تلبية متطلبات جيوش العُمّال المهمشين من «زبائنهم»، وهم يشقّون دروب الحياة الصعبة في المدينة، أو تحسين ظروفهم المعيشية في أزقة أحزمة البؤس. ولعلّ بعضهم اقترنت لديه عوامل القصور الذاتي بعوامل التقصير الإرادي، وهكذا جعلته «اعتبارات مصلحية» ذاتية يتردد

في تلبية بعض تلك المتطلّبات والطموحات؛ مخافة أن يساهم ذلك في تقويض الوشائج التي تربط المهمشين من المهاجرين بقراهم الأصلية، ومن ثمّ إضعاف ولائهم لزعمائهم التقليديين[450].

ترافق تصاعُد موجات الهجرة من الريف إلى المدن في السبعينيات، وأجّج وتيرتَها، تصاعدُ الاعتداءات الإسرائيلية على الجنوب، مع توسع محموم في رقعة التعليم في البلاد لِتُقارِب نسبة الأطفال الذين هم في سنّ الدراسة الابتدائية الذين يتابعون تحصيلهم في المدارس عتبة المئة في المئة بحلول عام 1979، في حين بلغت نسبة التعليم الثانوي 50 في المئة[451]. وعلى الرغم من أنّ مستوى التعليم في مدارس الأرياف كان، في أغلب الأحيان متدنيًا، فتحت فرص التعليم أمام الجيل الناشئ آفاقًا جديدةً من المعرفة، ونوافذ على مبادئ ومفاهيم وأفكار أيديولوجية وسياسية جديدة. كما وفّرت هجرة المُهمَّشين ذوي المنابت الريفية إلى أحزمة البؤس لأطفالهم فرصًا تعليمية في مدارس العاصمة والضواحي، حيث تكون جودة التعليم أفضل، وحيث يضجّ الوسط الطالبي بجدل الأيديولوجيات السياسية وإغراءاتها.

في ظل تواشج واقع الحرمان الاقتصادي - الاجتماعي مع موقع الطائفة الشيعية الهامشي في الصيغة السياسية اللبنانية، شهدت سنوات ما بعد الاستقلال تعلّق جيل الشباب في الطائفة بأحلام العدالة الاجتماعية، الأمر الذي جعل من ذلك الجيل تربةً خصبةً لانبعاث أفكار التضامن الاجتماعي وآلياته وانتشار الأحزاب السياسية، خصوصًا اليسارية منها. أظهر ذلك الجيل إقبالًا ملحوظًا على تأسيس النوادي والجمعيات الشبابية والرياضية والثقافية، فضلًا عن الروابط العائلية التي تقدم مساعدات خيريةً وخدمات اجتماعيةً إلى أبنائها. وكشفت دراسة سوسيولوجية أعدّها عالم الاجتماع اللبناني سمير خلف عن زيادة عدد الروابط التي شكّلتها عائلات شيعية من خمس روابط في الثلاثينيات (أي ما نسبته 12.8 في المئة من إجمالي عدد الروابط العائلية في البلاد) إلى 77 رابطةً (أي ما نسبته 47.2 في المئة) في الستينيات[452].

في موازاة ذلك، دغدغت الأحزاب السياسية الراديكالية بشعاراتها التغييرية آمال أبناء الطائفة الشيعية من الساعين وراء الانتقال من ضيق التهميش إلى رحاب العدل الاجتماعي، وإلى موقعٍ محوري في النظام السياسي اللبناني. وكان لأحزاب اليسار، بوعودها الثورية والتقدمية التغييرية وراياتها النضالية، جاذبية، خصوصًا في صفوف الشرائح الشبابية والمتعلّمة من أبناء الطائفة. ولئن حظيت الأحزاب التي تتبنّى أيديولوجيات ماركسيةً، مثل الحزب الشيوعي اللبناني،

وغيره من الأحزاب والفصائل التي كانت تستوحي مناهج وقراءات شتى للماركسية - اللينينية، مثل الأحزاب التي استولدها انفراط عقد حركة القوميين العرب وتحوّل غالبيته شظاياها إلى الماركسية في عقب نكسة 1967، وفي طليعتها منظمة العمل الشيوعي وحزب العمل الاشتراكي العربي، بجاذبية خاصة في الأوساط الشبابية الشيعية، فإنّ القدرة على الاستقطاب الجماهيري في هذه الأوساط لم تكن حكرًا عليها.

في ذروة تأجج العروبة الراديكالية على وقع الإغراء الكبير للناصرية في الخمسينيات والستينيات، حازت الأحزاب القومية العربية الراديكالية نصيبًا وافرًا أيضًا من الالتفاف حولها في الأوساط الشبابية الشيعية. فلا غرو، إذًا، أن نرى صفوف جيل المؤسسين والأوائل في حزب البعث العربي الاشتراكي في لبنان تعجّ بشبان من المسلمين الشيعة مثل علي جابر من النبطية، والصحافي والمحامي غسان شرارة من بنت جبيل، وعاصم قانصوه وزيد حيدر من بعلبك، وحسين دلّول من بلدة شمسطار البقاعية، ورياض رعد من بلدة الغبيري إحدى ضواحي بيروت، وراضي فرحات من برج البراجنة إحدى ضواحي بيروت أيضًا، وأن تغدو «المدرسة الجعفرية» التي أسسها السيد عبد الحسين شرف الدين «معقلًا بعثيًا منيعًا»[453]. وإلى جانب الأحزاب الأيديولوجية المناهضة للنظام القائم، حظيت المنظمات الفدائية الفلسطينية بجاذبية خاصةٍ بالنسبة إلى القطاعات الشبابية الشيعية. صحيح أنه كان لمتبنّيات هذه المنظمات الفلسطينية إغراءاتها الأيديولوجية والتقدمية، لكنّ «فتنة السلاح» التي امتلكتها هذه التنظيمات حظيت أيضًا برونق خاص بالنسبة إلى شرائح شبابية تستبد بها نوازع التمرد على الواقع القائم، فضلًا عن الافتتان بالسلاح، ومقولات الكفاح المسلح وحرب الشعب وسِحر غيفارا[454]. كما شكّل الحرمان مساحةً مشتركةً بين الطائفة الشيعية اللبنانية واللاجئين الفلسطينيين، «وذلك انطلاقًا من التشابه بين مأساة هذه الطائفة المحرومة من معظم حقوقها وبين مأساة اللاجئين الفلسطينيين الذين شُرِّدوا من ديارهم في عام 1948، وحُرِموا من أبسط الحقوق المدنية الأساسية في بلدان اللجوء والشتات، وبالأخص في لبنان»[455].

ثانيًا: قراءة الصدر الحركية للتشيع
وآليات استنهاض الوعي الجماعي

في خضم المناخ الذي شكّله هذا الغليان في أوساط الطائفة الشيعية، شقّ الصدر طريقه منذ أن استقر في مدينة صور في عام 1959. ولعل ما زاد من وعورة طريق الصدر هو انحسار دور رجال الدين الشيعة في حركة المجتمع وانفضاض أبناء طائفتهم من حولهم. ففي وقتٍ كان السواد الأعظم من أبناء الطائفة الشيعية، خصوصًا الشرائح الشبابية التي كان الابتعاد عن الممارسات والشعائر الدينية يشهد توسعًا متزايدًا في صفوفها، يعيش قلق البحث عن أجوبة لأسئلة تتعلق بقضايا جوهرية ومصيرية طرحت نفسها بقوة مع زحف الحداثة، انزوى رجال الدين الشيعة في لبنان خلف جدار ماضوية راكدة، مُغْرِقين في اجترار قصص الأنبياء والأئمة والأولياء والصالحين ومعجزاتهم وكراماتهم. أسفر ذلك عن ارتفاع أصوات الشكوى في صفوف أبناء الطائفة؛ من تخلف رجال الدين الشيعة عن ركب الزمن ومواجهة تحدياته إلى نوع من التشكيك والتهكم والازدراء. ويُعبّر الكاتب نجيب جمال الدين عن هذا المزاج العام بقوله: «رجل الدين عندنا - معشر الشيعة المسلمين - ضمّ إليه عباءته، وأسند رأسه إلى يده ونام [...] حتى إذا استيقظ فلِكي يطلب إلى غيره أن ينام! هو يعيش في جمود [...] ولا تغرّنك منه الحركة، لأنّها إلى وراء [...] فهو قد أضرّ مرّتين: مرّة عندما تحرّك إلى وراء، ومرّة عندما شدَّ معه غيره إلى وراء»[456].

كانت ماضوية رجال الدين الشيعة في لبنان تنهل من حذر من السياسة توارَثَته عبر قرون من ضغط السلطات وقمعها، ومن ذاكرة جماعية شيعية تنوء بثقل سجل تاريخي من المذابح. وعمليًّا، كان تحاشي المؤسسة الدينية الشيعية اللبنانية مسَّ ثوب السياسة يترافق - في الغالب مع محضها التأييد والولاء، على الأقل ضمنيًا، للزعامات التي أفرزتها بيوتات الإقطاع السياسي الشيعي وإسلاس قياد الطائفة لها.

هكذا، لم يجد الصدر الذي نحا منحى الانخراط في الشأن السياسي اللبناني، نفسه في موقع المواجهة مع قوى اليسار التي تنافس معها في كسب ودّ الشرائح الشبابية من الشيعة وتأييدها فحسب، ومع قوى الإقطاع السياسي التي نافسها في زعامة الطائفة، بل في موقع الخصومة مع أقطاب المؤسسة الدينية الشيعية. وعلى حدّ قول صادق النابلسي: «أثار نجاحه [الصدر] الميدانيّ - الشعبيّ حفيظة العديد من رجال الدين الشيعة الذين لم يتمالكوا أنفسهم إزاء شخصية، ذات حضور كبير وإيقاع سريع، كسرت السياق العام القائم على الدروشة' والكسل السياسي والثقافي»[457].

تسلّح الصدر، في حمأة الخصومة والمنافسة، بمحمول من الأفكار الإصلاحية والقراءات الحركية للتشيّع التي كانت قد حققت حضورًا في بعض الأوساط الدينيّة الشيعية في مسقط رأسه بإيران، فضلًا عن النجف ولبنان. ولئن كانت قراءة الصدر الحركيّة للتشيّع قد صدرت من موقع التغاير مع القراءة الموروثة، فإنها لم تغادر أصول التشيّع الإيمانية الدينية. وشأن القراءات كلها التي تنطوي على تدخّل أيديولوجي في المتون، أعادت قراءة الصدر تفسير هذه الأصول وتقديمها في قالب من المفاهيم التي كسرت تقاليد انكفاء المؤسسة الدينية الشيعية عن الشأن العامّ، وسحبت - عبر تأكيد موضوعة العدل الاجتماعي - البساط من تحت أقدام اليسار، وقدّمت إجابات عن الأسئلة المُحيِّرة التي أقضَّت مضاجع شرائح واسعة من الشباب الشيعي، كان الإقطاع السياسي الشيعي عاجزًا عن تقديمها، وأضفت مشروعيةً دينيةً على حراكه.

لم تنطوِ قراءة الصدر الحركية للتشيّع على طهرانية سلفية، ولم تكن معاديةً للحداثة. فلقد استند الصدر في قراءته إلى رصيد من أطروحات رواد الإحيائية الإسلامية من السُنة والشيعة، في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد حسين النائيني ومحسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين[458]، إلى جانب حشْد من أساطين الفكر الديني الشيعي الإيراني المتواصل مع العصر الحديث، الذين ساهموا في صوغ المناخ الأيديولوجي للثورة التي أطاحت حكم الشاه في عام 1979؛ من أمثال محمد حسين الطباطبائي ومحمود الطالقاني ومحمد بهشتي ومرتضى مطهري ومهدي بازركان وعلي شريعتي[459]، وهي في مجملها أطروحات سعَت لتقديم إجابات إسلامية عن أسئلة؛ مثل تخلّف الحضارة الإسلامية عن اللحاق بركب الحضارة الغربية وعوامل النهضة، وشروط الإصلاح الديني، والمواءمة بين العلم والدين وبين الإسلام والحداثة. وارتكز محور هذه الإجابات على مقولة أنّ مردّ تراجع المسلمين في ركب الحضارة هو تخلِّيهم عن جوهر دينهم وانحرافهم عنه، وهي الفكرة نفسها التي استوحى منها الإخوان المسلمون شعارهم «الإسلام هو الحل»[460]. فشيوع الأفكار الغربية الوافدة في البلدان الإسلامية، وفقًا للصدر، جاء بسبب الفراغ الذي خلقه افتقاد المسلمين طرحًا مقابلًا أو موازيًا. ويقول في هذا الصدد: «مجتمعنا يفقد الفلسفة أو العقيدة أو المبدأ الذي ينسق له النشاطات الإسلامية في مختلف الجوانب، وبالتالي يشعر بالفراغ العقائدي، فيركض [...] نحو اتباع الفلسفات من هنا وهناك»[461].

كان من الطبيعي أن تحتل أسئلة زمن الصدر الراهن موقعًا مركزيًا في الوجهة الفكرية التي اختطها لنفسه. وكان لسؤال الحرمان الذي اصطلت بناره الطائفة الشيعية موقع الصدارة في هذه الوجهة. وهنا أكد الصدر تلازم موضوعتَي العدل والإيمان في الإسلام، منتقدًا سكوت رجال الدين عن الظلم الاجتماعي وتنصّلهم من مسؤولياتهم في رفعه، ما أدّى في رأيه إلى أن «تحلَّ العبادات (الشكلية) موضع العدالة ومكانها»[462]. واستدعت هذه الرؤية أن يطرح الصدر الإسلام حلًّا ينتشل الطائفة ممّا كانت تعانيه من حرمان، مُستشهدًا بالإنفاق من أموال الخُمس والزكاة والصدقات ركيزةً للتكافل الاجتماعي. ووفقًا لمنظومة الصدر الفكرية، «تصبح العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام عميقةً، دائمةً وشاملةً، لأنها ممتزجة مع كيان المؤمن، نابعة من ذاته لدى فرده وجماعته»[463].

ولئن اقترن الحديث عن الحرمان، في أغلب الأحيان، بالحديث عن المساواة، التفت الصدر إلى ما يشوب حياة المرأة في المجتمع اللبناني من مظاهر سلبية، مُؤكدًا المساواة في الإنسانية بين الرجل والمرأة، على الرغم من إقراره بمقولة التفاوت في طبيعة الدور الاجتماعي لكلا الجنسين، وحذره من تحرر المرأة وفق الطراز الأوروبي. وفي هذا السياق، يقول الصدر في معرض إجابته عن سؤال في حديث صحافي: «الرجل والمرأة متساويان كإنسان رغم تفاوت كفاءاتهما، وأعتقد أن تفاوت بعض الأحكام في الإسلام تعبير عن تفاوت الكفاءة، وتسهيل لمهمة كل واحد منهما في رسالته الحياتية»[464].

والحال، أنّ قراءة الصدر هذه، شأنها في ذلك شأن القراءات الحركية للإسلام كلها، لم تفصل بين ما هو دنيوي وما هو ديني، وما هو سياسي وما هو روحي. وهذا ما عبّر عنه الصدر نفسه بقوله: «إنني لا أعتبر العمل السياسي أو الاجتماعي إلا جزءًا من رسالتي الدينية، بمعنى أنّ الإيمان بالله في تصوري لا ينفصل عن الجهد في سبيل خدمة الناس»[465]. وكان من لزوم هذا المنطق أن يرفض الصدر النظرَ إلى الشعائر الدينية على أنها سلوك طقوسي يخلو من مضامين أو مدلولات سياسية واجتماعية، بقدر رفضه مقاربة المنعطفات التأسيسية في التاريخ الشيعي، على الرغم ممّا يكتنفها من مآسٍ، على أنها روافد لمخزون من الأحزان يستدعيه المؤمنون في هذه الدنيا كذخيرة للآخرة. لذا، يُحذِّر الصدر في خطبة له ألقاها في مناسبة عاشوراء في عام 1972، من «إخراج الذكرى من عزلتها وانفصالها وبعدها عن الماضي والمستقبل؛ لأنّ الخطر، كلّ الخطر، أن تصبح ذكريات عاشوراء ذكريات فحسب، وأن تصبح معركة كربلاء للكتب والسير فقط، أو أن تصبح

ذكريات عاشوراء للأجر والثواب في الآخرة»[466]؛ وإذ يتّكئ الصدر على رفض حصر استحضار مأساة كربلاء في خانة الذكريات، فإنه يشدد على ضرورة اتخاذها عبرةً ونموذجًا يُحتذى على مدى العصور، قائلًا: «هذه الحادثة الخالدة التي كانت منارةً عبر الأجيال، غير مخصصة بأيام الحسين عليه السلام، فالحادثة في أبعادها تتجاوز محنة عاطفية ومأساة بشرية، بل إنها نموذج صالح للاقتداء في كل زمان ومكان»[467].

لم يكن مشروع الصدر التأويلي إقصائيًا؛ إذ كثيرًا ما ضرب على وتر القيم الروحية المشتركة والعُرى الوثقى بين الإسلام والمسيحية كأساس لتعزيز التعايش بين المسلمين والمسيحيين في لبنان الذي يشكّل طيفًا واسعًا من الطوائف. ومن هذا المنطلق، وجريًا على منوال مُنظّري الصيغة الكيانية اللبنانية، من أمثال ميشال شيحا، نراه (الصدر) يقول في إحدى خطبه: «نريد المزيد من التعايش بين اللبنانيين. في الحقيقة إنّ التعايش الإسلامي المسيحي من أغلى ما في لبنان، وهذه تجربة غنية للإنسانية كلّها، وهذه المرحلة تشكل تمهيدًا لنجاح الحوار الأوروبي - العربي»[468]. ولم يكتفِ الصدر في مسعاه لطمأنة المسيحيين بطرح شعار «لبنان وطن نهائي لجميع بنيه»[469]، وإنما بلغ في ذلك شأوًا بعيدًا، حيث انبرى في حوار صحافي أدلى به وأُوَار الحرب الأهلية اللبنانية كان قد بدأ يستعر، ليقول: «إنّ رئيس الجمهورية اللبنانية يجب أن يبقى مسيحيًا. هذا دليل تسامح يشرف المسلمين، ويكرّم موازنة هذا البلد وموازنة العالم العربي لماضيهم وحاضرهم»[470].

من جهة أخرى، جَهد الصدر في أكثر من محفل ومناسبة بتبني خطاب التقريب بين المذاهب الإسلامية، عادًّا أنّ تعرّف المذاهب الإسلامية بعضها إلى بعض يشكل حلًّا لعلل التعصب والجفاء المذهبي، داعيًا إلى دراسة سُبل توحيد الشعائر والمناسك الإسلامية. وقال في هذا الصدد: «إنّ مجرد تعرّف المسلمين بعضهم على بعض، وتعرف المذاهب بعضها على بعض، هو أفضل وسيلة للاقتناع الكامل والثقة الكاملة والحب الصادق بين المسلمين جميعًا، حيث إنّ البعد وعدم التعرف على المذاهب كانَا سببين للجفوة وسوء الظن والتشكيك»[471].

أطلّ الصدر من هذه القراءة على الاضطراب المتزايد الذي كان يعصف بالبلاد على نحوٍ مطّرد. كانت تتصاعد حُمّى الاحتجاجات والتحركات الشعبية في لبنان تحت عناوين ولافتات اجتماعية واقتصادية ومعيشية وإنمائية، وكانت تمسّ طيفًا واسعًا من اللبنانيين على اختلاف طوائفهم. وتصدّرت الأحزاب اليسارية والقومية تلك التحركات السلمية في الشارع، ودخلت في

القاموس السياسي اللبناني باسم النضال المطلبي، بقدر ما كان الشيعة الأشد حماسةً واستعدادًا من غيرهم للمشاركة في تلك التحركات، يحدوهم في ذلك أملٌ بمستقبل خالٍ من الحرمان والغبن والاغتراب في وطنهم.

في موازاة ذلك، رمت الاعتداءات الإسرائيلية على الجنوب اللبناني، التي استهدفت سكان المنطقة من المدنيين بذريعة ضرب قواعد المنظمات الفدائية الفلسطينية، لإحداث شرخ بين الفدائيين وحاضنتهم الشعبية في الجنوب، خصوصًا بعد توقيع اتفاقية القاهرة (1969). لم تضع هذه الاتفاقية - وجاءت في سياق مسعًى يهدف إلى خفْض منسوب التوتر بين الحكومة اللبنانية والمنظمات الفدائية الفلسطينية عبْر وضع قواعد تنظّم العمل الفدائي المسلح في لبنان - حدًّا للإجراءات التي كانت السلطات اللبنانية تتخذها للتضييق على العمل الفدائي فحسب، وإنما أُطلقت أيضًا يد المنظمات الفدائية في النشاط العسكري والسياسي والتنظيمي، مُسهّلة مرور الفدائيين انطلاقًا من الأراضي اللبنانية، وأسند مسؤولية أمن المخيمات الفلسطينية إلى جهاز فلسطيني عُرِف باسم «الكفاح المسلح»[472].

وإذْ أدلى الصدر بدلوه في خضم هذا البحر المتلاطم بحراك اجتماعي وتنافس الأيديولوجيات وآثار الاعتداءات الإسرائيلية وانقسام اللبنانيين على تأييد العمل الفدائي، فإنه تبنّى قضايا النضال المطلبي وشعاراته بقوة، إلى حدٍّ أمكنه - في معرض إجابته عن سؤال بشأن شدة معارضته لليسار في مقابلة صحافية في عام 1976، أن يقول: «لست قاسيًا ضد اليسار، بل إنّ اليسار إذا وصفناه بقوى التغيير فإنني أعتبر نفسي أحد أركانه»[473]. كرّر الصدر تأكيده أنّ حركته تنحاز ضد القهر الاجتماعي والحرمان والفقر، ولا تختص بطائفة بعينها. فأدّى ذلك إلى تعاطف نخبٍ ومثقفين وأكاديميين من غير الشيعة مع تلك الحركة، فضلًا عن أنّها استقطبت إلى صفها - على نحوٍ أساسي - أبناءَ الطائفة الشيعية، وألهبت مشاعرهم ودغدغت آمالهم؛ وذلك لأنّ هذه الطائفة هي الأكثر حرمانًا. وأشار الصدر إلى ذلك بقوله: «الحركة بدأت شيعيةً لأنّ أكثرية الشيعة من المحرومين، ولكنني أعلن أنها لا تختص بالشيعة ولا بالمسلمين وحدهم، ولن نسكت ما دام في لبنان محروم واحد شيعيًا كان أم غير شيعي»[474].

تبنى الصدر، منذ سنواته الأولى في لبنان، قضايا تندرج تحت العناوين العريضة للحرمان الشيعي؛ مثل الإنماء غير المتوازن وانعدام تكافؤ الفرص في الوظائف العامة. ومع ذلك، جاء

تحرُّكه في الشارع على خلفية الغضب الشعبي من ضعف الدولة في مواجهة التهديدات والاعتداءات الإسرائيلية المتصاعدة على الجنوب. ففي عُقب موجة نزوح واسعة أثارها تغلغل عسكري إسرائيلي شمل قرى عدة في الجنوب، في 12 أيار/مايو 1970، دعا الصدر إلى إضراب عامّ لمطالبة السلطات والمسؤولين والدولة بـ «أن تقوم بمسؤولياتها، وأن تمارس أعمالها تجاه منطقة مهددة، [يوجد] في الدنيا كثير من المناطق مهددة، والدول تقوم بواجباتها، أولًا تعزيز الدفاع وحماية الجنوب بأيّ وسيلة ترتئيها الدولة [...] بعد ذلك معاملة النازحين، لا يمكن أبدًا معاملة النازحين كلاجئين»[475].

أمام استمرار عجز الدولة عن التصدي للاعتداءات الإسرائيلية، انبرى الصدر، وهو الذي تبنّى أطروحة «أن يعيش لبنان كمجتمع حرب يكون كل شيء فيه يشير إلى الصمود والوقوف والدفاع»[476]، للحثّ على اقتناء السلاح، قائلًا: «تعلموا استعمال السلاح، واقتنوه ولو بعتم فراشكم، فهو واجب كاقتناء القرآن [...] اللهم اشهد أنني تعلمت شخصيًا التدرب على السلاح، وأقتني السلاح أيضًا»[477]. وجاء هذا الإعلان على وقع اندفاع الصدر في تأييد العمل الفدائي الفلسطيني في لبنان؛ إذ وصف المقاومة الفلسطينية بأنها «حركة من أشرف الحركات العربية والإنسانية»، وقال: «إنّ القضية الفلسطينية بصورة خاصة لا تعالج إلا من خلال المقاومة الفلسطينية، وحتى بالنسبة للأراضي العربية المحتلة فإنّ المقاومة عنصر أساسي وضرورة مُلحة لا غنى عنها، ولذلك فدعمها يساوي الجهود السياسية والعسكرية الأخرى»[478]. وتبنّى الصدر أيضًا خطابًا ثوريًا إطلاقيًا لا محيد فيه عن القطيعة مع إسرائيل، حيث قال، والقلق يساوره من جرّاء ارتياد بعض أبناء الجنوب نقطةً حدوديةً بالقرب من مستعمرة المطلّة، كانت إسرائيل قد افتتحتها في أواخر عام 1975 لتقديم خدمات طبية والعبور للعمل في إسرائيل: «إنّ التعامل مع إسرائيل والاستعانة بها بأيّ صورة وبأيّ حجم حرام وغدر وخيانة، وإنّ الصبر على الأذى والمرض والحرمان على رغم إغراءات إسرائيل، جهاد في سبيل الله وإنقاذ للوطن»[479].

جاء ذلك في وقت كان الصدر قد انبرى للمطالبة بعودة الشرعية والجيش اللبناني إلى الجنوب، وكانت علاقاته بالمقاومة الفلسطينية تشهد فتورًا بعد انزلاق المقاومة في أتون الحرب الأهلية اللبنانية، وتكرار حدوث تجاوزات في حق سكان قرى الجنوب على أيدي عناصر مسلحة تابعة لفصائل المقاومة وأحزاب الحركة الوطنية اللبنانية المتحالفة معها؛ وإذ أعلن ذات يوم «أن تحمَّل المقاومة الفلسطينية مسؤولية الشؤون الحياتية للناس في الجنوب تحمّل لِمَا لا يُتَحمَّل، وإضافة

أعباء لا طاقة للمقاومة بحملها»، فإنّ مفردات خطابه استمرت في استحضار عناوين المقاومة والتحرير، نافيًا أن يكون نقده للمقاومة «يعني تغير موقفي من القضية الفلسطينية، إطلاقًا، بل كان هذا الكلام حديثي ونصيحتي الدائمَيْن مع القيادة الفلسطينية منذ البداية»[480].

ثالثًا: العمل المؤسساتي ويقظة الهوية الجماعية الهاجعة

كيفما كانت القراءات الجديدة للموروث، أدينيًّا كان أم غير دينيّ، بكل ما تزخر به من هموم إعادة استكشاف الماضي واستحضار سوابق حضارية، وضخٍّ لقيم تبث سلوكًا جديدًا وتستنهض المشاعر والانتماءات الساكنة، تبقى عاجزة وحدها عن تهيئة الأرضية المناسبة لبعث هوية جماعية من رقادها. فالقراءات، من حيث هي معطى فكري، تكتسب سلطان التأثير في يقظة الهويات الجماعية وإعادة تشكيلها عبر تَجسِّدها في أُطُر مؤسساتية فاعلة. من هنا، لا يكتمل عقد البحث عن دور موسى الصدر في يقظة الهوية الشيعية في لبنان من دون تناول تطور عمله المؤسساتي. ويفضي بنا هذا الحديث إلى استحضار المشروع المعرفي والمنهجي الناهض منذ تسعينيات القرن الماضي في حقل علم السياسة، المعروف باسم «المؤسساتية التاريخية» (Historical Institutionalism). يقول عالم السياسة الكندي أندريه ليكور، وهو أحد روّاد هذا الاتجاه: «تشكل المؤسساتية التاريخية مقاربةً واعدةً بشكل خاص بالنسبة إلى منظري الهوية الثقافية، لأنها تُقدم إليهم أدوات نظرية ومفهومية ومنهجية لخوض غمار عمليات خلق الهوية، وتحوّلها وتسييسها وتعبئتها»[481]. ويرى أنصار هذا الاتجاه أنّ المؤسسات لا تضطلع بدور مهم في صوغ أهداف اللاعبين السياسيّين وميولهم وآليات حركتهم في فضاء الحياة السياسيّة فحسب، وإنما تؤثر أيضًا في ما يتمخض عن الصراعات على السلطة من آثار ومفاعيل، لأنها تمنح بعض اللاعبين أفضلية على منافسيهم[482].

بعد وصوله إلى صور، لم يُضِع الصدر وقتًا طويلًا قبل أن يشرع في حشد إمكانات الطائفة وطاقاتها وتجنيدها في سبيل مشروعه التغييري؛ إذ كرّس جُلّ وقته في تلك السنوات المبكرة من نشاطه للعمل الاجتماعي والخيري والثقافي، مُوليًا عناية خاصة إلى تأسيس جمعيات لهذا الغرض. كانت بداية الطريق مع نشاط دعوي ديني في شهر رمضان في مدينة صور، باسم «نادي الإمام الصادق»، تولّى فيه عقدَ حلقات دينية ليلية اتخذ لها برنامجًا، اشتملت فقراته على تلاوة القرآن

والأدعية والموشحات والمحاضرات الدينية المخصّصة لمواضيع تهم شريحة الشباب[483]، ثمّ عمد إلى تفعيل «جمعية البر والإحسان» في بلدة البرج الشمالي، إحدى ضواحي صور، وتغيير نظامها، وبثّ فيها روحًا جديدةً حوّلتها إلى أداة لتنفيذ أفكار مبتكرة؛ مثل برامج محو الأمية والقضاء على التسول وتقديم رواتب إلى الفقراء في صور وضواحيها[484]. كانت الاستفادة من أطر مؤسساتية قائمة في مستهل حركته دليلَ حنكة، أتاحت له العمل على بناء سمعة وشعبية وسِجلٍّ في العمل الاجتماعي والأهلي في أوساط الطائفة الشيعية، من دون إثارة أيّ توتر محتمل في صفوف أبنائها في صور. ولو أنّه عمد إلى إنشاء جمعيات جديدة، ربما أدى ذلك إلى توتر ما.

حين اطمأن إلى نجاح تجربته في صور، اتخذ الصدر منها منطلقًا لتوسيع نطاق نشاطه الاجتماعي والخيري والديني كميًّا ونوعيًّا، وعكف على القيام بأنشطة تحاكي أَوجُهًا من تجربته في صور في مناطق أخرى ذات ثقلٍ شيعي في الجنوب وخارجه. وبالتزامن مع ذلك، التفت إلى بناء مؤسسات تُعنى بجوانب أخرى من البنية الاجتماعية والثقافية للطائفة الشيعية، وتُعمِّق وتُكثِّف من حراكه في أوساطها؛ مثل مؤسسة «بيت الفتاة» في صور في عام 1963، وهي مدرسة داخليّة تُعنى بتعليم الأشغال والحرف اليدوية لبنات العائلات الفقيرة، ومعهد لتعليم حياكة السجاد للفتيات، ومعهد للتمريض خاص بالنساء يُؤهِّل الطالبات لنيل شهادة رسميّة في التمريض، ويساعدهن في الحصول على فرص عمل في المستوصفات والمستشفيات، و«صندوق الصدقة»، و«معهد الدراسات الإسلامية» في صور في عام 1964، وهو معهد يقتفي تقليد الحوزات العلمية الدينية الشيعية في إعداد علماء دين ومبلّغين يعملون على الترويج للفكر الديني الشيعي في أوساط أبناء الطائفة والجاليات الشيعية في الخارج، و«مؤسسة جبل عامل المهنية» التي أسند إدارتها إلى مصطفى شمران الذي تولى في ما بعد حقيبة وزارة الدفاع الإيرانية بعد سقوط الشاه، ولقيَ مصرعه على الجبهة في بداية الحرب العراقية - الإيرانية[485].

استفاد الصدر من التنازع في زعامة الطائفة بين بعض بيوتات الإقطاع السياسي الشيعي، فتحالف مع صبري حمادة الذي كان يخوض في الستينيات صراعًا حاميَ الوطيس مع كامل الأسعد على رئاسة المجلس النيابيّ[486]. غير أنّ الصدر في دخوله خطَّ التنافس بين بيوتات الإقطاع السياسي الشيعي لم يكن هاجسه تعزيز حضور زعامة تقليدية شيعية على حساب زعامة أخرى أو الدوران في فلكها، بقدر ما كان يسعى لحماية مشروعه وتحصينه، ورفْده بأسباب المنعة والقوة والبقاء والتوسع. واستفاد الصدر أيضًا من تراكم ثروات المغتربين من أبناء الطائفة، خصوصًا في

أفريقيا، لتمويل أنشطته المذكورة. وكان أصحاب الثروات، ولا سيما العائدين منهم إلى أرض الوطن الذي غادروه فرارًا من أَسر الفقر والفاقة، يبحثون عن جاهٍ ودورٍ سياسي بعد أن نبذهم استعلاء بيوتات الإقطاع السياسي الشيعي التي كانت تعدّ الأرومة والأنساب بمنزلة مفاتيحَ للولوج في عالم السياسة، وفي تمثيل الطائفة الشيعية في مؤسسات الدولة ونادي السياسيين اللبنانيين. وفي أغلب الأحيان، لم يروا في الأحزاب الراديكالية، بأيديولوجياتها ذات المنحى الاشتراكي والهيجان الثوري الذي طبع الكثير من شعاراتها، جاذبًا لهم. لكنهم توسّموا في تيار الصدر وحركته مشروعًا يتبنّى هموم طائفتهم، وينظم طاقاتها وكفاءاتها، وينقلها إلى موقع محوري في المعادلة السياسية اللبنانية يحققون من خلاله حضورًا في الحياة السياسية[487].

إذ أتاحت هذه المؤسسات التي رامت تحقيق أهداف اجتماعية وخيرية ودينية للصدر كسب قواعد شعبية لزعامته وتياره، فإنها شكّلت أيضًا رصيدًا من الإنجازات يتّكئ عليه للتعبئة السياسية ودخول معترك الحياة السياسية اللبنانية من أوسع أبوابه، ثم جاءت ما سمّاها حسين شرف الدين «النقلة من الشرعية الشعبية العفوية إلى الشرعية الشعبية والشرعية القانونية» مع تأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في عام 1967[488]، الذي كان ثمرةَ اقتراح الصدر بتشكيل مجلس إسلامي شيعي، سعى من خلاله لـ «سدّ الفراغ ورفع النقص» الناجمَين عن عدم وجود مؤسسات تنظّم شؤون الجماعة الشيعية وتحظى باعتراف الدولة[489].

لم يكن اقتراح الصدر تشكيل مجلس يؤكد الاستقلال الذاتي للطائفة الشيعية بِدْعًا في سياق تلك المرحلة التي كانت تتوالى فيها التشريعات التي تتيح للبنانيين أن ينتظموا في طوائف تحظى بإدارة ذاتية، على غرار القانون الصادر في 2 نيسان/أبريل 1951 الذي رسم صلاحيات المراجع المذهبية للطوائف المسيحية، والمرسوم الاشتراعي رقم 18 الذي صدر في 13 كانون الثاني/يناير 1955، وشُكِّل بموجبه المجلس الشرعي الإسلامي السُنّي وأكّد استقلال الطائفة السنيّة في أحوالها الشخصية، والقانون الصادر في 13 تموز/يوليو 1962 الذي أكد استقلالية الطائفة الدرزية وشُكِّل بمقتضاه المجلس المِلِّي الدرزي[490].

كان هم استقلالية الطائفة الشيعية حاضرًا بقوة في نص «قانون تنظيم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية في لبنان»، وهو القانون رقم 72 المنشور في الجريدة الرسمية في 25 كانون الأول/ديسمبر 1967، الذي نصّت المادة الأولى منه على أنّ «الطائفة الإسلامية الشيعية مستقلّة في

شؤونها الدينية وأوقافها ومؤسساتها، ولها ممثلون من أبنائها يتكلمون بلسانها ويعملون باسمها طبقًا لأحكام الشريعة الغراء ولفقه المذهب الجعفري في نطاق الفتاوى الصادرة عن مقام المرجع العام للطائفة في العالم». في حين نصّت المادة الثانية منه على القول: «يُنشَأ للطائفة الإسلامية الشيعية في الجمهورية اللبنانية مجلس يُسمى المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، يتولى شؤون الطائفة ويدافع عن حقوقها ويحافظ على مصالحها ويسهر على مؤسساتها ويعمل على رفع مستواها»[491].

انتُخِب الصدر رئيسًا للمجلس في 23 أيار/مايو 1969، وأُعيد انتخابه في مطلع عام 1975 مدةً حُدِّد أمد انتهائها ببلوغه الخامسة والستين من عمره؛ أي في 15 آذار/مارس 1993.

يمكن القول إنّ المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى كان حلقة أخرى في مسار تشكيل أُطر مؤسسية لانتماء تمايزي يحصّن التغاير والخصوصية للشيعة في إطار النظام الطائفي اللبناني. جاءت المحطة الاستهلالية في هذا المسار الطويل مع مراسيم وقرارات أصدرتها سلطات الانتداب الفرنسي؛ على غرار المرسوم رقم 3503 لعام 1926 الذي اعترف بالشيعة مذهبًا أو جماعة دينية مستقلة، وأقرّ إقامة محاكم شرعيّة جعفريّة تطبق أحكام الفقه الجعفري في قضايا الأحوال الشخصية، ونصّ على إنشاء محكمة تمييز جعفرية منفصلة. وقبل الانتداب، كان تقاضي أبناء الطائفة الشيعية وفقًا لأحكام الفقه الجعفري يجري خارج نطاق القضاء الرسمي للدولة، «لأنّ العثمانيين لم يعترفوا قط بالشيعة كجماعة منفصلة عن الأمة الإسلامية، فإنّ شيعة جبل عامل والبقاع ظلوا تحت الولاية القضائية للمحاكم الدينية السُنّية حتى عام 1923»[492].

أثارت اندفاعة الصدر في العمل المؤسساتي، وذروتُها تشكيل المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، لغطًا كبيرًا، وعارضتها تيارات عدّة في الوسط الشيعي، حتى في صفوف رجال الدين. فالعروبيون من الشيعة عبّروا عن خشيتهم من أن يؤدي المجلس إلى إضعاف الحركة القومية. وهم إذْ لمسوا أنّ الرئيس اللبناني الجنرال فؤاد شهاب كان «يدعم مطالب السيد موسى الصدر ويؤيد تأسيس مجلس مِلِّيٍّ للطائفة الشيعية من دون أن يعلن عن هذا الموقف»[493]، ساورتهم - على الرغم ممّا كان يجمع بين شهاب والرئيس المصري جمال عبد الناصر من أواصر - خشية من أن يكون الصدر قد «دخل في مشروع كان مخترقًا من المكتب الثاني [أي جهاز استخبارات الجيش اللبناني] الذي كان يريد أن يعادل نفوذ السنّة والناصرية في لبنان»[494]. أمَّا اليسار، فرأى في خطوة الصدر تأجيجًا للخلافات المذهبية وتعميقًا للطائفية[495]. وعارض بعض علماء الدين الشيعة فكرة تأسيس

مجلس مِلّي للطائفة بالمطلق، ورأى هؤلاء أنّ ذلك يرقى إلى «شق عصا المسلمين»[496]. وشاطرهم في هذا الموقف السُنة الذين رأوا في المجلس تفريقًا لوحدة صف المسلمين، كما عارضته شرائح من النخب الإقطاعية الشيعية، ولا سيما الأسعديين ومن حالفهم من رجال دين، واعتمدوا عبارات مثَّلت «إدانة لخطوة الصدر وشكّكت بجدواها وأغراضها السياسية والمذهبية»[497].

في أثناء الاستعداد لانتخابات الهيئتيْن التنفيذية والشرعية للمجلس في عام 1969، ثارت خلافات بين الصدر وبعض رجال الدين من رفاق دربه في إطلاق المجلس، خصوصًا في ما يتعلق بتوزيع حصص المقاعد، حيث طالب هؤلاء «بتأجيل الانتخابات إلى أجل ريثما تتحسن الظروف وتزول الخلافات ويتمّ الوفاق حول الصيغة»، في حين انفضّ آخرون من حوله بعد الانتخابات، مؤاخذين إيّاه بما رأوا أنّه تفرُّد في القرار. وعلى سبيل المثال، استقال الشيخ خليل ياسين، أحد الأعضاء المؤسسين للمجلس، من عضويته «على صفحات الجرائد»، وهي استقالة عُزِيَت إلى «أنه لم يعُد ينسجم مع السيد في سير العديد من الأمور بعد ما أصبح رئيسًا مطلقًا للمجلس»[498].

كيفما كانت الحال، يمكن القول إنّ الصدر بتأسيسه المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى انتقل من مرحلة التجريب في العمل السياسي إلى افتتاح عهد صعوده السريع إلى قمة الحياة السياسية في لبنان، يرفده في ذلك التفاف جماهيري واسع، تجسّد في الحشود الكبيرة التي كانت تتقاطر لحضور المهرجانات التي كان يدعو إليها، والتي كانت تشهد مظاهر مسلحةً، ويُدوّي فيها إطلاق الرصاص بغزارة[499]. وشهد حراكه منعطفًا مفصليًا مشحونًا بالتوتر والانفعال في عام 1974؛ وذلك عندما دعا إلى مهرجان في بعلبك، في آذار/مارس، حضره نحو خمسة وسبعين ألف شخص «بينهم حوالى خمسة وعشرين ألف مسلح كانوا يطالبون الإمام بالزحف على بيروت لإسقاط الحكم»[500]، إضافةً إلى مهرجان في صور، في أيار/مايو من العام نفسه، حضره نحو مئة وخمسين ألف شخص، وأقسم الحضور على العمل على رفع الحرمان عن كاهل المحرومين في لبنان أو الاستشهاد دون ذلك. وأدّى ذلك إلى ولادة «حركة المحرومين» وإصدار «وثيقة المثقفين» المؤيدين لحركة الإمام الصدر المطلبية التي وقّعها أكثر من 190 شخصيةً من قادة الرأي والفكر في لبنان، يُمثّلون الفئات والطوائف اللبنانية كلها[501].

مع استمرار غياب الدولة عن التصدي للاعتداءات الإسرائيلية، وتفككها على وقع استفحال الشقاق الأهلي في لبنان المنزلق آنذاك نحو هاوية الحرب الأهلية، لم يكن مُستَغرَبًا أن يعمل الصدر،

في موازاة ذلك، على تأسيس تنظيم مسلح أحاطه في بداية الأمر بسرّية تامة، إلَّا أنه اضطر إلى الإعلان عنه في عقب انفجار لغم أرضي في معسكر تدريبي في عين البنية قرب بعلبك، في 4 تموز/يوليو 1975، أدى إلى مقتل 26 شخصًا، علاوةً على عشرات الجرحى من المتدربين. وكان أول معسكر تدريبي لهذا التنظيم المسلح قد أقيم في البقاع الشمالي، في شباط/فبراير 1973، بالتعاون مع حركة فتح الفلسطينية التي شرعت أيضًا بإمداد التنظيم بالعتاد والأسلحة[502]. في إثر هذه الحادثة، اضطر الصدر إلى الإعلان عن ذلك التنظيم باسم «أفواج المقاومة اللبنانية» (أمل)، واصفًا إياه بـ «الحركة الوطنية الشريفة التي أخذت على عاتقها تقديم كل ما يملك أعضاؤها في سبيل صون كرامة الوطن ومنع إسرائيل من الاعتداءات السهلة»[503].

يرى الناظر إلى هذه الحركة التطورية، في مسار العمل المؤسساتي عند الصدر من منظور أطروحات المدرسة المؤسساتية التاريخية، أنّ المؤسسات التي أقامها وفّرت له أسباب تخطّي زعماء الإقطاع السياسي الشيعي والأحزاب السياسية الأيديولوجية المنافسة في آنٍ واحدٍ. وتركت، عبر تأطيرها الوجود الاجتماعي للطائفة الشيعية اللبنانية في أُطُر مؤسساتية فاعلة تنظّم الكفاءات والطاقات، آثارًا عميقة في تحفيز الوجدان الجماعي الشيعي في لبنان. وسعى الصدر من خلال هذه المؤسسات إلى تحسين ظروف الحياة للشرائح المُهَمَّشَة في الطائفة الشيعية وإحداث تنمية في مناطق كثافتها السكانية، ريفية ومدينية، فضلًا عن توسيعِ نطاق الوعي الديني في البيئة الشيعية وإحداثِ نقلة في الأفكار والقناعات السائدة وضخِّ تراكم معرفي جديد لدى عموم الشيعة. وسواء كان ذلك داخلًا في حسابات الصدر أم لم يكن، شكّلت هذه المؤسسات مدخلًا لترميم الثقة بالنفس في طائفة تعيش في محيط تستبد به تناقضات الطوائف وعقدها ومخاوفها، وفي أوساط طائفة مثقلة بذاكرة جماعية «مدعَّمَة بذكريات شيعية متفرقة في التاريخ، حقيقية أو مُضخَّمة أو مُختلقَة، حول الاضطهاد أو الإلغاء أو حتى الإبادة الجمعية»[504].

رابعًا: الخواتيم والمآلات ومكر التاريخ

رأينا، من خلال ما تقدم، كيف نسجت حركةُ الصدر فصولها في معترك السياسة في لبنان، وكيف ساهمت في إيجاد شروط إفلات الطائفة الشيعية السياسية في لبنان من قبضة الحرمان. وتميّز الصدر من غيره من القادة الشيعة اللبنانيين، أدينيين كانوا أم سياسيين، بحظوته بقدرةٍ على قراءة

دقيقة للمستجدات التاريخية التي كانت تمرّ بها الطائفة وما يصاحبها من تعبئة اجتماعية، يمكن توظيفها في مشروع سياسي تغييري تحت عناوين ولافتات الاحتجاج الاجتماعي.

افتتح الصدر من خلال حراكه المتواصل على مدى عقدَين تقريبًا، عهدًا جديدًا للطائفة الشيعية في لبنان؛ إذ بثّ فيها أملًا متعلِّقًا بوجود ممكنات جديدة تنطوي على تبديل الأدوار داخل نسيج النظام الطائفي اللبناني، وإعادة تحديد موقعها في سلّم هذا النظام. وساعدته قدرته على التنظيم في إنشاء مؤسسات تزيد من تأثير الطائفة الشيعية في حركة المجتمع وفي الحياة السياسية؛ وإذ وفّرت هذه المؤسسات لأبناء الطائفة أُطُرًا للالتحام والذوبان في جماعتهم الطائفية، وحشدًا لطاقاتهم وكفاءاتهم وحتى انفعالاتهم في سبيل قضاياها، فإنها عزّزت لديهم أيضًا الانتماء التمايزي.

بيد أنّ مكر التاريخ حاق بنجاح الصدر في افتتاح آفاق ودروب وممكنات جديدة للطائفة الشيعية في لبنان. فإعلانه عن حركة «أمل» جاء في مرحلة كانت نيران الحرب الأهلية تضطرم في لبنان شقاقًا وتنابذًا وتصدُّعا واقتتالًا. وفي الحروب، حيث لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، تعلو أصوات المدافع على أصوات الاحتجاج الاجتماعي. وهكذا، شهدت حركة الصدر ضمورًا وانكفاءً؛ فـ «على الرغم من أنّ بعض أتباع موسى الصدر أدَّوا دورًا ثانويًا في القتال، فإنّ شدة بأس حركته لم تكمن في كونها قوة ميليشيا فعّالة. فحركته كانت حركة احتجاج اجتماعي، وضجيج المعركة خنقها تقريبًا»[505]. وهي؛ إذ انكفأت، تحوّلت إلى طاقة في طور الكمون تنتظر شروط اندفاعها إن لم يكن تفجرها. لكن الصدر اختفى في أثناء زيارة كان يقوم بها إلى ليبيا في أيلول/ سبتمبر 1978، فلم يُقيَّض له أن يرى تفجُّر هذه الطاقة الكامنة الذي حوّل الطائفة الشيعية في لبنان إلى رقم صعب في المعادلة اللبنانية. وكأنّ مكائد التاريخ شاءت أن يستمد هذا التفجر، المُترع باحتمالات الانتشاء بالقوة، أسبابه من دفتر غيابه.

المراجع

1- العربية

الإمام المغيب السيد موسى الصدر. بيروت: مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات، 2011.

جمال الدين، نجيب. الشيعة على المفترق أو موسى الصدر. بيروت: دار البلاغة، 2002.

حمد طه، مصطفى. فلسطين في وجدان الإمام السيد موسى الصدر. بيروت: دار المواسم، 2008.

دليو، فضيل. «الزبائنية السياسية والاجتماعية في عصر الديمقراطية». المجلة العربية للعلوم السياسية. العدد 17 (شتاء 2008).

شرف الدين، حسين. الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية، إيران - النجف - لبنان. صور: دار الأرقم، 1996.

______. التنمية في مجتمع مضطرب: الإمام الصدر والمجتمع المقاوم. بيروت: مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات، 2007.

الصدر، موسى. حوارات صحفية 1: تأسيسًا لمجتمع مقاوم. بيروت: مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، 2007.

______. حوارات صحفية 2: الوحدة والتحرير. بيروت: مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، 2007.

العاملي، عباس أمين حرب. الإمام موسى الصدر: الفقيه العاملي. لبنان: دار المحجة البيضاء، 2013.

فتوني، علي عبد. تاريخ لبنان الطائفي. بيروت: دار الفارابي، 2013.

مغنية، محمد جواد. «إلى علماء الشرع في جبل عامل». العرفان. العدد 47 (أيلول/سبتمبر 1959).

النابلسي، صادق. قيام طائفة: أمة موسى الصدر. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2014.

النابلسي، عفيف. مشاهدات وتجارب: لقطات من سيرة الإمام الصدر. بيروت: دار المحجة البيضاء، 2003.

ياسين، محمد. العلامة الشيخ خليل ياسين، في سيرته وتراثه: صفحة في تاريخ جبل عامل. بيروت: دار العلم والحكمة، 2010.

2- الأجنبية

Ajami, Fouad. The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon. New York London: Cornell University Press, 1986.

Asad, Talal and Roger Owen (eds.). Sociology of «Developing Societies»: The Middle East. New York: Monthly Review Press, 1983.

Chamie, Joseph. «The Lebanese Civil War: An Investigation into the Causes.» World Affairs. vol. 139, no. 3 (Winter 1976-1977).

Collelo, Thomas (ed.). Lebanon: A Country Study. 3rd ed. Washington: United States Government, Department of the Army, 1989.

Cooper, Charles A. and Sidney S. Alexander (eds.). Economic Development and Population Growth in the Middle East. New York: American Elsevier, 1972.

Dabashi, Hamid. Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran. New Brunswick: Transaction Publishers, 2005.

Deutsch, Karl W. Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality. Cambridge; London: The MIT Press,

1969.

_______.«Social Mobilization and Political Development.» American Political Science Review. vol. 55, no. 3 (September 1961).

Firro, Kais M. «Ethnicizing the Shiʻis in Mandatory Lebanon.» Middle Eastern Studies. vol. 42, no. 5 (September 2006).

Gates, Carolyn. The Merchant Republic of Lebanon: Rise of an Open Economy. London; New York: The Centre for Lebanese Studies in Association with I. B. Tauris, 1998.

Habib, Elisabeth. «Borj Barajneh: Reinterpretation of a Palestine Refugee Camp in Beirut - Morphology, Internal Dynamics and Articulations to its Immediate Environment.» M.A. thesis, Faculty of Architecture and Society. Politecnico Di Milano. Italie. 2011-2012.

Hagopian, Elaine and Samih Farsoun (eds.). South Lebanon. Michigan: Association of Arab - American University Graduates, 1978.

Halwaji, Sabah Dakroub. «Expansion of Shia Schools (1960-2009): Factors and Dynamics.» M.A. Thesis. American University of Beirut, Lebanon, May 2009.

Hudson, Michael C. The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon. New York: Random House, 1968.

Karpat, Kemal H. The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Lecours, André. «Theorizing Cultural Identities: Historical Institutionalism as a Challenge to the Culturalists.» Canadian Journal of Political Science=Revue canadienne de science politique. vol. 33, no. 3 (September 2000).

Norton, Richard Augustus. Amal and the Shiʻa: Struggle for the Soul of Lebanon. Austin, TX: The University of Texas Press, 1987.

_______. «Changing Actors and Leadership among the Shiites of Lebanon.» Annals of the American Academy of Political and Social Science. vol. 482 (November 1985).

Pearlman, Wendy. «Competing for Lebanonʼs Diaspora: Transnationalism and Domestic Struggles in A Weak State.» International Migration Review. vol. 48,no. 1 (Spring 2014).

Rahnema, Ali (ed.). Pioneers of Islamic Revival. London: Zed Books, 1994.

Weiss, Max. «Institutionalizing Sectarianism: The Lebanese Jaʻfari Court and Shiʻi Society under the French Mandate.» Islamic Law and Society. vol. 15, no. 3 (2008).

الفصل الحادي عشر

الشيعة والمشاركة السياسية: حالة الكويت ......

حسن عبد الله جوهر وحامد حافظ العبد الله

مقدمة

ترك سقوط أنظمة الاستبداد في المنطقة العربية، بدءًا بنظام صدام حسين في العراق في إثر الغزو الأميركي للبلاد (2003)، وصولًا إلى الأنظمة التي عصفت بها الثورات العربية (2011)، تداعيات خطرة على المجتمعات العربية، تمثلت بتنامي التيارات الدينية الجهادية، وتفجّر ظاهرة العنف والإرهاب التي أدخلت المنطقة العربية في دوّامة شائكة ومعقدة، جعلت منها من جديد مسرحًا لصراع القوى الإقليمية والدولية. لكن الملمح الأخطر لحقبة ما بعد الاستبداد في المنطقة العربية هو صعود الطائفية؛ إذ بلغت حالة الاستقطاب الطائفي مستويات غير مسبوقة في التاريخ الحديث للمنطقة، تعدّدت صورها واختلفت تطبيقاتها وتفاوتت نتائجها، حيث تدرّجت صور المواجهة الطائفية وأشكالها بين المسلمين من السُنّة والشيعة من التراشق اللفظي والاتهامات المتبادلة بالتخوين والانحراف العقائدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي والقنوات الفضائية، مرورًا بالتحريض المباشر والتعبئة النفسية والفكرية وتشكيل الميليشيات وتجنيد المقاتلين، وانتهاءً بالعنف الممنهج والمواجهة المسلّحة.

في تقديرنا، تقع بؤرة الصراع الطائفي ومشهده الرئيس الراهن في منطقة الخليج، مع أن الارتدادات الإقليمية الأشدّ شراسة وفتكًا تقع خارج المنظومة الخليجية (سورية والعراق واليمن، مرورًا بمصر، وانتهاءً بليبيا). ويعود ذلك إلى وجود السعودية وإيران على ضفتي الخليج، ويمثل كل منهما أحد أقطاب الصراع الطائفي بين السُنّة والشيعة.

لم تسلم دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية نفسها، ولو بدرجات أقل، من الحالة الدموية العنيفة التي تشهدها بعض الدول العربية القريبة من أحداث وتطورات خطرة، عندما شهدت تفجيرات إرهابية استهدفت الشيعة تحديدًا، ولأهداف طائفية معلنة، بعمليات انتحارية ضد المساجد والحسينيات في السعودية والكويت والبحرين، بلغت ذروتها في عامي 2015 و2016، في سابقة لم تعهدها دول المنطقة حتى في ظل أجواء الاحتقان الطائفي التي تطل برأسها من فترة إلى أخرى على مدى العقود الطويلة الماضية.

بقيت الطائفية هي الملمح الرئيس لهذه الحقبة، على الرغم من تعقّد الأوضاع الداخلية في بلدان الخليج، وبروز حركات الشباب المطالبة بالإصلاح.

في إطار هذا المناخ الجديد، برزت الحاجة ملحّة إلى دراسة «المسألة الشيعية» من زواياها الفكرية والسياسية والتاريخية المختلفة وجوانبها التنظيمية ورموزها وتاريخها ومؤسساتها. وكانت هذه الحاجة مسيّسة، إلى حد كبير، إما لإعادة اكتشاف التشيّع السياسي والديني، وإما لرصد حجمه الحقيقي، ومن ثم مواجهته أو احتوائه، وإما لمعرفة جذور الاختلال والخلاف بين الشيعة والسُنّة لمعالجتها وتوجيهها نحو الوفاق والتعايش السلمي.

ثمة تنوع معقد في الفكر الشيعي وتعدد في نماذجه السياسية المنتشرة في الكثير من الدول العربية والإسلامية؛ الأمر الذي لا يصح معه الحديث عن رؤية شيعية عابرة الحدود؛ فللشيعة وجود في الكثير من المجتمعات التي تحوّلت إلى دول قومية، شهدت تجارب مختلفة وظروفًا مغايرة وطموحات ومشكلات خاصة مرتبطة إلى حد كبير بتطورها التاريخي الخاص والمميز. ومن ثم، كان الشيعة جزءًا من السياق الخاص بكل بلد، حتى وإن كانت تجمعهم قواسم مشتركة تفرضها العقيدة الدينية وأصول المذهب.

من ثم، لا يمكن لأي مقاربة علمية عن الشيعة إلا التركيز على خصوصية كل حالة وظروفها التاريخية. فعلى سبيل المثال، لا يمكن مقارنة الحالة الشيعية في منطقة الخليج بالوضع الشيعي في العراق أو لبنان. وإنه لأمر شديد الصعوبة أن تُعمّم التجربة السياسية للشيعة في الدول ذات الأنظمة الديمقراطية على غيرها من الحكومات التسلطية. كما قد تتفاوت الحالة الشيعية نفسها في إقليم جغرافي واحد؛ فالتجربة الشيعية في الكويت تختلف اختلافًا كبيرًا عن مثيلتها في السعودية

أو الإمارات، لعوامل تاريخية، أو تبعًا للنظام السياسي الحاكم في هذه الدول، أو للثقل السكاني لأتباع هذه الطائفة في كل دولة.

تركز هذه الدراسة على الحالة السياسية الشيعية في الكويت، بوصفها نموذجًا خاصًا في حد ذاته، يجمع بين خصوصية الواقع الكويتي وتطوّر نشأة الإمارة وتدرّجها نحو أشكال الحكم الديمقراطي المميز، ليس على مستوى منطقة الخليج والجزيرة العربية فحسب، بل على امتداد العالم العربي، وما صاحب هذه المسيرة التاريخية الممتدة منذ بدايات القرن الثامن عشر من محطات وتجارب وأحداث ساهمت في بلورة الحالة الشيعية وتعاملها مع الشأن السياسي، بما في ذلك علاقة الكويتيين الشيعة بالمكوّنات الاجتماعية الأخرى والشرائح المجتمعية والقوى السياسية، إضافة إلى السلطة الحاكمة في الكويت.

من ناحية أخرى، لا يمكن فهم الحالة السياسية الشيعية في إطار الحالة السياسية العامة في الكويت بمنأى عن الواقع الإقليمي الصعب الذي تقع الكويت في قلبه، وتتأثر مباشرة بضغوطاته في الكثير من الأحيان، خصوصًا في بعده الطائفي؛ إذ تتوسط الكويت أكبر مثلث يتقاسم الحالة الطائفية بين السُنّة والشيعة في منطقة الشرق الأوسط ولربما العالم الإسلامي. واللافت أنه على الرغم من أن المسلمين الشيعة يمثلون أقلية لا تتجاوز 20 في المئة من عموم المسلمين في العالم، فإن هذه المعادلة معكوسة تمامًا في منطقة الخليج؛ حيث ترجّح الغالبية الشيعية في إيران والعراق نسبة الشيعة في هذا الإقليم الذي يُعدّ محورًا للاستقطاب الطائفي في مقابل الجزيرة العربية التي تمثل السعودية السواد الأعظم فيها. وكانت الكويت، ذات الكيان الصغير في وسط هذا المثلث العملاق، عرضة لانعكاسات المد والجزر الطائفية على مدى تاريخها القديم والمعاصر[506].

أخيرًا، تهدف هذه الدراسة، من خلال مقاربة المشاركة السياسية ومفهوم المواطنة، إلى فهم الحالة الشيعية في الكويت وخلفيات مشاربها وسلوكها العملي، في مواقف متعددة ذات أبعاد داخلية أو خارجية، وصولًا إلى استقراء المواقف السياسية للشيعة في المستقبل بناء على هذه العوامل.

منهجية البحث والدراسات السابقة

تسعى هذه الدراسة إلى التحقق من جملة من الفرضيات الآتية:

- أن الحالة الطائفية في الكويت داخلية المنشأ وخارجية التأثير.
- أن قياس درجة الولاء والمواطنة يكون من خلال معيار المشاركة السياسية.
- أن الطائفية في المجتمع الكويتي تمارس من أجل التكسب السياسي وزيادة النفوذ والرصيد الشعبي.
- أن السلوك الطائفي في الكويت يتنامى في ظل هشاشة مفهوم المواطنة وتطبيقاتها العملية.

وبناء عليه، تتجه الدراسة إلى معالجة ثلاثة أسئلة أساسية:

- ما المراحل التاريخية التي مرت بها الحالة السياسية الشيعية في الكويت؟
- ما دور العامل الخارجي في التأثير في الحالة الطائفية في الكويت؟
- ما دور الشيعة في عملية المشاركة السياسية في الكويت في مرحلتي ما قبل الاستقلال وبعده؟

لم تهتم سوى دراسات قليلة بالحالة الشيعية في الكويت، مع أن الموضوع يكتسي أهمية. وربما يعود ذلك إلى ندرة المعلومات المتوافرة، أو حساسية الموضوع ودقته. ويركز ما يتوافر من دراسات في الغالب الأعم على الجانب السردي التاريخي، أو دراسة مواقف الشيعة في حالات تاريخية معينة.

تناول عبد المحسن جمال في كتابه[507] مواقف تاريخية محددة في فترات ما قبل الاستقلال وما بعده ودور الشيعة فيها ومساهمتهم في المجال الوطني، سواء في قضايا التعليم أم الصناعة والتجارة والقضايا السياسية. وعلى الرغم مما يكتسيه الكتاب من أهمية ويتّسم به موضوعه من جرأة، فإنه يغلب عليه جانب السرد الوصفي التاريخي من دون الغوص في خلفيات هذه المواقف السوسيوسياسية.

في دراسة أخرى لخليل علي حيدر،[508] يشرح في جانب منها تطور الحركة السياسية والاجتماعية الشيعية، مع المرور بمحطات تاريخية أثّرت في المواقف الشيعية منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى أوقات لاحقة.

في حين ركّز محمد إبراهيم الحبيب في كتابه[509] على طرح نظرية جديدة تتعلق بدور الشيعة في معركة الجهراء؛ إذ أثبت من خلال الوثائق الرسمية والبريطانية مشاركة الشيعة في القتال في المعركة وتقديم الشهداء، وليس البقاء في مدينة الكويت فحسب، كما هو شائع تاريخيًا. وهذه الدراسة من الدراسات الرصينة والجديدة والمستندة إلى وثائق تاريخية.

تُعدّ دراسة فلاح المديرس[510] محاولة جادة لفهم الحالة الشيعية في الكويت، مع التركيز على البعد السياسي والمواقف السياسية، لكن يغلب عليها طابع الوصف والإغراق في البحث التاريخي.

أولًا: المواطنة والمواطنة الكويتية

المواطنة مفهوم اجتماعي - سياسي - قانوني استمد جذوره الفكرية وتطبيقاته العملية من العصر اليوناني القديم، لكنه خضع لتطور كبير خلال عصر النهضة الأوروبية على يد الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو الذي حدد دلالات المواطنة في إطار العلاقة بين الفرد والجماعة والدولة[511].

استقر تعريف المواطنة أخيرًا باعتبارها علاقة تبادلية تجمع الفرد والمجتمع السياسي، يكون طرفاها الولاء من جانب الفرد لانتمائه السياسي كالدولة أو الوطن والنظام الشرعي القائم، في مقابل توفير المجتمع السياسي الحماية لهذا الفرد، صونًا لحقوقه القانونية والمدنية على مسطرة العدالة والمساواة مع جميع بني جنسه، إضافة إلى حرياته العامة والخاصة، وإن اختلفت ثقافيًا وسياسيًا وفكريًا ودينيًا مع الآخرين[512]. لذلك لا تتحقق المواطنة إلا بتساوي الأفراد في الحقوق والواجبات، وإتاحة الفرصة للجميع تحت ظل القانون والنظام العام. وتبلور هذا الفهم في بُعديه القانوني والعملي نتاجًا حضاريًا للثورة الأميركية، وإعلان الدستور الأميركي في عام 1789 الذي اعتبر المواطنة رابطة سياسية وليس دينية، محورها الأساسي مجموعة من القيم المشتركة والحقوق والواجبات، تربط الأفراد أو المواطنين جميعًا بميثاق اجتماعي واحد[513].

كانت المواطنة، بمفهومها الحديث، مخرجًا مهمًا من أتون الحروب الدينية التي سادت عموم القارة الأوروبية، وبدء علاقة جديدة للعيش المشترك وفق الإرادة العامة للأفراد في إطار معادلة ذات أبعاد اجتماعية وقانونية. لذا نجحت في التحول إلى أرقى نماذج التعايش البشري، وتطوّرت

بنيتها القانونية وبُعدها العملي بعدما تحولت إلى ممارسة وسلوك وتطبيق لمفاهيم الثورات الأوروبية، بدءًا بالثورة الفرنسية في عام 1789 وحتى بدايات القرن التاسع عشر.

أمّا الدولة الوطنية، فهي الوعاء الذي يفرض هذه العلاقة لتحقيق الأمن والاستقرار، حيث يركز النظام السياسي في الدولة على إدارة شؤون الناس، لا على تطبيق الدين أو فرضه على الأفراد. لذا، استقر في الأدبيات المعاصرة أن المواطنة لا شأن لها بدين أو طائفة أو أي انتماء عرقي، وإنما بحقوق الجميع وواجباتهم في إطار دولتهم الجامعة. فالمواطنة إذًا مفهوم يفترض به أن يتطور ويستوعب التحديات القائمة، وربما الآتية، بسبب طغيان التعصب الفئوي أو الديني لضمان استدامة وشرعية للنظام السياسي المؤتمن على تجسيد هذا الفهم وتجذيره. وهذه الشرعية بدورها لا تأتي إلا باستمرار المشاركة والإرادة الجماعية، مع المحافظة على خصوصيات مختلف مكوّنات الجماعة في الدين والعادات والثقافات. فالمواطنة باختصار هي مصدر شرعية الدولة وسلطتها السياسية العليا، وتتجسّد معانيها من خلال السلوك الفعلي للأفراد وممارسة هذا الدور على أرض الواقع.

أمّا التطبيقات العملية لمفهوم المواطنة في الحالة الكويتية، فلم تصل إلى مستوى النضج والكمال السياسي، على الرغم من توافر الكثير من متطلّباتها في إطارها القانوني والدستوري، والإرث التاريخي الزاخر بالبنى المؤسسية والتجارب العملية ونموذج التعايش السلمي المشترك الطويل في المسيرة المتدرّجة نحو قيام دولة القانون والتطور الديمقراطي الذي واكب تاريخ هذا البلد وحتى صدور الدستور الكويتي في عام 1962 بعد الاستقلال[514].

تشهد الحالة الكويتية مجموعة من الاختلالات والتناقضات بين مسار تطور الدولة المدنية الحديثة القائمة على مبادئ دستورية وقانونية من جهة، وبقاء واستمرار، بل واستقواء للنموذج القبلي والعشائري من جهة أخرى. يشير عبد الله فهد النفيسي في هذا الخصوص إلى أن الكويت لا تزال في طور الانتقال من كونها القبلي إلى كونها العصري في شكل الدولة. وعلى الرغم من وجود محاولات لتأكيد شكل الدولة، فالأمور العامة في رأي النفيسي تُدار بروح القبيلة الصرفة؛ فهناك قوانين ومؤسسات ومحطات ومخافر للشرطة، وهناك النظم العامة وصور الدولة الحديثة كلها، إلا أنها تُدار في الغالب بروح وعقلية قبليتين من دخالة وعصبية وفزعة وفخر وهجاء؛ الأمر الذي

تحوّلت فيه الدولة في ظل هذه الممارسات إلى قشرة خارجية، بينما بقيت الروح القبلية هي السائدة[515].

من هذا المنطلق، يقسّم فارس الوقيان المواطنة الكويتية نوعين متناقضين: المواطنة العمودية والمواطنة الدستورية. ففي ظل المواطنة العمودية يسعى الأفراد لاكتساب مكانتهم الهرمية التي قد تكون عشائرية أو اجتماعية، تمامًا كما في عصر الإقطاع الذي كانت مكانة الفرد فيه تُحدّدها طبيعة المهنة أو الأصل العرقي؛ إذ تستمد المواطنة العمودية موقعها وقوّتها من الانتماء إلى الطائفة الدينية أو القبيلة أو العائلة. وفي مقابل المواطنة العمودية تحمل المواطنة الدستورية في مضمونها طبيعة فلسفة الدولة القائمة على مبدأ الحقوق والواجبات العامة وسيادة القانون ومعايير المساواة وتكافؤ الفرص بين الجميع من دون تمييز بسبب الدين أو اللغة أو العرق، كما ينص الدستور الكويتي[516].

لذا، بات مفهوم المواطنة في الكويت معلّقًا على حالة الصراع والتقاطع، والمواجهة بين ثقافتين أحيانًا، ثقافة البعض في مقابل ثقافة الكل؛ فثقافة البعض تمسّكت بقوة بجذورها من التنوع العرقي والثقافي والديني ولم تنصهر أو حتى تندمج في ثقافة مشتركة تمثل الكل، بل ظلّت محصّنة حتى في بيئتها الجغرافية الخاصة، حيث تشكلت المناطق والأحياء القديمة تبعًا لتصنيفات سكانها العرقية والطائفية، بل إنها سُمّيت بأسمائهم مثل منطقة جبلة، أي باسم المهاجرين من جهة الجزيرة العربية، ومنطقة شرق نسبة إلى من وفدوا من بلاد فارس، والبادية مقرًا للقبائل البعيدة من الحاضرة الكويتية، بل انقسمت هذه المناطق مع مرور الوقت لتحتضن الأسر والفروع المختلفة للمكوّن الأكبر نفسه، مثل حي الرشايدة نسبة إلى قبيلة الرشايدة، وحي العوازم نسبة إلى قبيلة العوازم، وحي الحساوية نسبة إلى الشيعة المهاجرين من منطقة الإحساء شرق جزيرة العربية[517].

يضيف شفيق الغبرا أن الصراع بين النموذجين القبلي والحديث استمر بقوة حتى بعد إعلان الدولة الوطنية؛ إذ كانت الغلبة للانتماءات الضيقة في السيطرة على المؤسسات العصرية[518]. فالكويت زاخرة بجمعيات النفع العام ومنظمات المجتمع المدني والروابط الأهلية والنقابات المهنية والاتحادات الطالبية والأندية الرياضية والهيئات التجارية والتجمعات الدينية، إلا أن الكثير من هذه التنظيمات لم يساهم في دمج المكوّنات الكويتية المختلفة، بل ساعد في تكريس الانتماءات الضيقة؛

ذلك أن التنافس والصراع على إدارة مثل هذه المؤسسات المدنية والمهنية يتم في الغالب على أسس طائفية وقبلية شرسة[519].

مع طغيان هذا المد وصولًا إلى تجذّر الممارسة العملية واليومية وفق التوجهات الطائفية أو الإثنية والطبقية، لم يكتمل بناء الدولة الحديثة، وبات المجتمع منقسمًا على نفسه وغير مكتمل التكوين؛ الأمر الذي أدّى، برأي الغبرا، إلى حالة مستمرة من الخوف والتوتر في العلاقة بين الدولة والمجتمع، كما أدّى أيضًا إلى غياب واضح للفواصل والحدود بين الاثنين، فيسهل أن تذوب شخصية الدولة وسياساتها الخارجة والداخلية في المجتمع المنقسم، أو شخصية المجتمع المنقسم في الدولة، والنتيجة هي التوتر في الخطاب السياسي الاجتماعي والاقتصادي. وهذا ما يفسّر تردد الدولة في اتخاذ قرارات جريئة في المسائل الحيوية، وتردّد الفرد والجماعة في الدفاع عن الحقوق والحريات العامة[520].

هذه الحالة الهشة من الإجماع المدني واستمرار التشرذم والانقسام بين فئات المجتمع، خصوصًا في بعده الطائفي، مرشحة لتكون سيّدة الموقف؛ لتحمل معها صور الاحتقان والاصطفاف وأشكالها المختلفة، ولو بمستويات متفاوتة، ومرجّحة لتطفو على السطح أمام أي تطورات ومواقف تتعرض لها الدولة في الخارج أو ما قد يجري في محيطها الخارجي[521].

المسؤولية تجاه هذا الاختلال مشتركة بين الدولة والتيارات السياسية والنخب والقيادة التي تمثل الشرائح والمكونات الكويتية المختلفة، منذ البدايات الأولى لانطلاقة مسيرة الديمقراطية في الكويت وحتى يومنا الحاضر. فالمحطات الأولى للإصلاح السياسي والمطالبة الشعبية بالمشاركة السياسية تعود إلى ما بين عامي 1921 و1938، وحققت نتائج مهمة في إرساء قواعد الديمقراطية ودولة القانون والمؤسسات وفق الإرادة الشعبية. لكنّ هذه التجربة كانت محدودة ومغلقة على مجموعة من العوائل التجارية التي لم تكتف باستبعاد الفئات الأخرى، بل عملت على إقصائها وترحيلها من البلاد؛ ولذلك لم تستمر وبقيت رواسبها النفسية في أذهان كثير من المواطنين[522].

إضافة إلى ذلك، جاءت الديمقراطية الكويتية بعد الاستقلال مبتورة ومتعثّرة. وعلى الرغم مما للسلطة التشريعية من صلاحيات دستورية واسعة نسبيًا، فإن حجم المشاركة السياسية لم يتجاوز نسبة 10 في المئة من إجمالي المواطنين، في إثر منع المرأة والمتجنسين والعسكريين والشباب من حق الترشّح والانتخاب. كما واكبت المسيرة البرلمانية أزمات سياسية حادة، تسببت بتعطيل الحياة

الديمقراطية ووقف العمل بالدستور؛ كما هي الحال في الفترة بين عامي 1976 و1981، ثم في الفترة بين عامي 1986 و1992[523].

كما أدّى غياب الأحزاب السياسية على أسس وطنية جامعة إلى قيام الكثير من التنظيمات والتيارات السياسية، وفق الانتماء الطائفي أو القبلي أو النخبوي؛ فتكرّس فيها الولاء للطائفة والقبيلة والعائلة على نحو قوي، وتحوّلت معها المشاركة السياسية والانتخابات العامة إلى منافسة بين القبائل والطوائف، وفقًا لبرامج ومصالح ضيّقة، وطلبًا للمكتسبات الخاصة.

تحوّلت العملية السياسية والمشاركة في الحياة العامة في الكثير من المناسبات إلى الاهتمام بالأرقام التي تحصدها كل فئة وعدد ممثليها في البرلمان؛ الأمر الذي قد يحقق القوة والنفوذ للقبيلة أو الطائفة، ليس لتعزيز القيم الديمقراطية العامة، وإنما للتقرب إلى السلطة السياسية أو لإثبات وجودها أمام الفئات والشرائح المجتمعية الأخرى[524].

استفردت الحكومة من جانبها بتقنين النظام الانتخابي والدوائر الانتخابية طوال العهد الدستوري بين عامي 1961 و2013؛ فقسّمت المناطق الانتخابية على أساس قبلي وفئوي وطائفي. كما كانت جميع التعديلات على نظام التصويت والدوائر الانتخابية وفقًا لتحالفات الحكومة مع فئات محددة ضد باقي المكوّنات الشعبية لضمان هيمنتها واستفرادها بالقرار السياسي. أما في المواقف القليلة التي كانت تتجسّد في خلالها حالة من التقارب الوطني والتركيز على القضايا العامة والمكتسبات الدستورية، فبادرت السلطة إلى تزوير الانتخابات أو تعطيل أعمال المجلس[525].

أمام هذه الهشاشة في مفاهيم المواطنة وصدقيتها من جهة، وموقع الكويت في قلب إقليم ملتهب وحاد في استقطاباته، ولا سيما الطائفية منها من جهة أخرى، كانت الجبهة الداخلية عرضة لتأثيرات الخارج، ولم تصمد في أحيان عدة أمام موجات الطائفية التي يسهل الترويج لها والتحريض عليها والتعبئة المتقابلة لاستغلالها سياسيًا. وتُعدّ الظروف المحيطة بالكويت في الوقت الراهن، ورياح الطائفية الجارفة فيها، من أكبر التحديات التي تواجه واقع هذا البلد ومستقبله وشعبه، خصوصًا في ظل الفضاء الإعلامي المفتوح والتدفق المستمر للأخبار والمعلومات والفتاوى والتصريحات التي تنفخ في وسائل التواصل الاجتماعي على مدار الساعة.

يجب أن تُقوّم الحالة الشيعية في الكويت وتحلّل في إطار ما سبق ذكره من معطيات تاريخية أو معاصرة، من دون القفز إلى استنتاجات مباشرة، قد لا تخلو من مؤثرات ومحفّزات طائفية، أسلبية كانت أم إيجابية، انطلاقًا من عقيدة الباحث وميوله الفكرية.

ثانيًا: الشيعة والمشاركة السياسية:
من تأسيس الإمارة إلى الاستقلال

يُفترض بحث الحالة السياسية الشيعية في الكويت وتقويمها، ومن ثم استخلاص نتائجها، من خلال التداخل بين الظروف الداخلية ومعطيات الواقع الكويتي المحلي من ناحية، والتأثير الحاد والمباشر لضغوط المحيط الإقليمي الذي يلف الكويت من الجهات كلها من ناحية أخرى.

شهدت الحالة السياسية الشيعية استقرارًا كبيرًا وانسجامًا واضحًا، وتكيّفت حتى مع الهزّات السياسية التي تعرّض لها الداخل الكويتي بين فترة وأخرى، وتدرّجت وتطوّرت عبر الزمن على نحو واضح في إطار التطور التاريخي للديمقراطية الكويتية. بل كان الشيعة من أكثر المكوّنات الاجتماعية نشاطًا، وأكثرها تنظيمًا في أشكال المشاركة السياسية المختلفة؛ باعتبارهم أقلية تضمن الديمقراطية وجودها والاعتراف بها وتؤمّن حقوقها العامة والخاصة. وأكثر من ذلك، تكيّف الشيعة مع قواعد اللعبة السياسية وخريطة المصالح التي تحقق فرص المكتسبات السياسية من خلال التحالفات التكتيكية أحيانًا، والإستراتيجية أحيانًا أخرى، مع القوى السياسية الأخرى، وفي الكثير من المناسبات مع السلطة نفسها.

كانت تعصف بحالة الانسجام الوطني هذه المتغيرات والأحداث الإقليمية على نحو واضح، وتثير معها مظاهر الطائفية وتبعاتها السلبية، سواءً في شكل العلاقات الاجتماعية المتنافرة أم في المواقف السياسية التي تقود إلى التصادم المباشر في بعض الأحيان.

أثبتت التجربة الكويتية ومواقفها المتعددة في الظروف الطارئة عبر التاريخ أن حالة الوفاق والاستقرار تسترجع عافيتها من جديد، وإن استغرق ذلك بعض الوقت، فور زوال الضغوط الخارجية أو انتهائها أو انفراجاتها الخاصة بها، مثل عودة الوفاق بين إيران والعراق، أو إيران والسعودية. بينما تزداد الجبهة الداخلية قوة وتماسكًا في حال تعرّضت الكويت لخطر خارجي داهم

مهما كان مصدره، كما هي الحال في معركة الرقة البحرية عندما هاجم بعض القبائل من أصول عربية، التي تسكن إيران (بنو كعب) الكويت في عام 1783، أو عند حادثة حرب الجهراء وهجوم جيش الإخوان من الأراضي السعودية على الكويت في عام 1920، وأخيرًا الغزو العراقي للكويت في عام 1990[526].

تتميز الكويت في تركيبتها الاجتماعية والسياسية، وفي تطور نشأتها ونظامها السياسي أيضًا، من الكثير من الدول العربية، بما فيها دول الخليج. وعلى الرغم من عدم الوصول إلى المستوى المثالي في مفاهيم المواطنة بشقيّها القانوني والسياسي في إطار الدولة المدنية الحديثة، وعدم تحقيق نموذج الانسجام والاندماج المجتمعي الكامل، فإن التعايش السُنّي - الشيعي شهد، في مراحل عدة، حالة إيجابية ومقبولة، مع أنها لم تخلُ من فترات الجزر والتباين والاختلافات الحادة، إلا أن ذلك لم يصل إلى حد الصراع أو التصادم العنيف[527].

ترجع خصوصية الحالة الكويتية، بما فيها الوجود السُنّي الشيعي المشترك، إلى جملة من العوامل، في مقدمها بدايات نشأة الإمارة وتبلور كيانها واكتسابها هويتها المستقلة؛ إذ كان أساس نشأة الإمارة هو الهجرة من الخارج، خصوصًا من المحيط الثلاثي المتمثل بإيران والعراق والجزيرة العربية.

تعود بدايات الهجرة المنظمة إلى منطقة القرين أو الكوت إلى الربع الأول من القرن الثامن عشر؛ بسبب التوترات الشديدة التي شهدتها تلك المنطقة: الاحتلال الإيراني للبصرة، والصراعات العنيفة بين قبائل وسط الجزيرة العربية، وحالة القحط والجفاف التي أجبرت الكثير من العشائر على التوجه نحو السواحل البحرية. وتزامنت هذه الأحداث مع بروز موقع الكويت ملاذًا آمنًا ونواة جديدة للنشاط البحري. وتركز الاهتمام البريطاني بها لتكون واحدة من مناطق نفوذه في ذروة الصراع مع الدولة العثمانية[528].

شملت الهجرة إلى الكويت العوائل والقبائل النازحة من الاتجاهات كلها، وبتنوّعها الإثني والمذهبي، بما في ذلك أسرة العتوب المنحدرة من قبيلة عنزة التي تولّى السلطة أحد أكبر فروعها، متمثلًا بآل الصباح بعد ذلك. وتعتبر قبيلة عنزة في حد ذاتها أحد أكبر التجمعات العشائرية العربية الممتدة من وسط الجزيرة العربية، مرورًا بالعراق، وانتهاء ببلاد الشام، وكانت ولما تزلْ مزيجًا من الأسر السُنّية والشيعية[529].

تولّت أسرة الصباح شؤون الحكم في الكويت في عام 1756، بعد خلافات حادة مع أبناء عمومتهم من آل خليفة وآل جلاهمة، أدّت إلى انهيار ما عرف بالتحالف الثلاثي المشترك بين هذه العوائل، ولجوء آل الصباح إلى العوائل المهاجرة والمستقرة في الكويت لبناء عقد اجتماعي جديد، ولا سيّما كبار العوائل التجارية وفق التقاليد العشائرية السائدة آنذاك والقائمة على أساس البيعة والشورى بين الطرفين.

سجل هذا الحدث التاريخي نقطة تحوّل مهمة؛ إذ أخذ هذا الكيان الصغير في الاتساع، في ظل أجواء من الأمن والاستقرار والازدهار الاقتصادي؛ ما شجّع موجات الهجرة المنظمة التي شملت مختلف الإثنيات والطوائف، وذلك بين عامي 1762 و1866، تحت ظل أوائل الحكام من آل الصباح. وعبّر الرحالة والمقيم السياسي البريطاني الكولونيل لويس بيلي عن ذلك بقوله إن الكويت مدينة مسالمة لا تحب القتال، وشعبها يعمل بالتجارة، والحاكم يدير الأمور بروح الأب تجاه أبنائه، من دون التدخل في شؤون الناس وأمورهم[530].

اكتسبت الكويت هويتها المستقلة في هذه المرحلة، عندما بنى الكويتيون سورًا حول المدينة ضد الهجمات الخارجية، وقاتلوا أعداءهم خارج السور أو في البحر، بروح جماعية شملت السُنّة والشيعة معًا. وكانت أولى المعارك التي خاضها أهل الكويت معركة الرقة، عندما تصدّوا لقبيلة بني كعب التي حاولت بسط نفوذها على عموم مياه الخليج، وتمكّنوا من هزيمتهم في موقعة بحرية قرب جزيرة فيلكا الكويتية في خطة حربية ذكية، استعملوا في خلالها السفن الصغيرة ضد سفن بني كعب الكبيرة التي تعثّرت في المياه الضحلة[531]. ومن اللافت أن غالبية القتلى الكويتيين كانت من الشيعة الذين واجهوا أبناء مذهبهم من بني كعب، بل كان شعارهم في هذه الحرب «خل الشيعي للشيعي وتنحّى يا السُنّي». وأصبح بعض قتلى (شهداء) هذه المعركة من الشيعة رموزًا في السرديات الوطنية، مثل محمد الشمالي ونجم الوزان[532].

كما شارك الشيعة في معركة الصريف في عام 1900 إلى جانب قبائل العجمان ومطير والعوازم وبنى هاجر، تحت إمرة الشيخ مبارك الصباح ضد ابن رشيد قرب الصريف في منطقة القصيم، حيث خسر الشيخ مبارك تلك المعركة التي قتل فيها كثير من أبناء العوائل الشيعية، مثل عيدي والمتروك والوزان والرامزي، ومن أبناء قبيلة العوازم مثل بن نويصر وبن جامع وبن عزام،

ومن قبيلة الرشايدة كابن شنقا وبن صبح وبن سمران، إلى جانب العوائل الحضرية كالمضف والوقيان والروضان والساير والمعوشرجي، إضافة إلى عدد من أبناء آل الصباح[533].

في حرب الجهراء في عام 1920، عندما هاجم جيش الإخوان الوهّابي الكويت، اجتمع الشيعة في الحسينية الخزعلية بقيادة رجل الدين السيد محمد مهدي القزويني، وقرّروا المساهمة في الدفاع عن الكويت والتنسيق مع الحاكم في الدور المطلوب في تلك المرحلة الحرجة التي مثّلت منعطفًا مهمًا في تاريخ الكويت السياسي[534].

كانت حرب الجهراء بداية لبروز البعد الطائفي وتأثيره في الواقع الكويتي. وعلى عكس الحروب السابقة التي تعرضت لها الكويت ضمن الصراعات السياسية على مد نفوذ القبائل العربية أو الطمع في المصالح التجارية والسياسية التي يمثلها موقع الكويت الجغرافي، كان هجوم الإخوان نابعًا من عقيدة دينية اتهمت الكويتيين بالفساد والزندقة واستنكرت وجود الشيعة، باعتبارهم من أصحاب البدع والضلال، لكن واجه الكويتيون جيش الإخوان مواجهة عامة. وكان من نتائج حرب الجهراء بناء سور الكويت الثالث الذي جاءت فكرته من رجل الدين الشيعي السيد جواد القزويني. وساهم الشيعة بفضل خبرتهم في أعمال البناء، حيث كان يطلق عليهم «الأستاذية»، في تشييد الجزء الأكبر منه[535].

لم تقتصر المساهمة الشيعية في الكويت على جانب الحماية والمشاركة في الذود عن بلدهم ضد الأخطار الخارجية، بل كانوا طوال الفترة، من نشأة الإمارة وحتى ظهور النفط، مساهمين في الحياة المدنية؛ فامتهن الشيعةُ الحرف والصناعات اليدوية المختلفة، وعملوا في مجال البناء وصناعة السفن التي كانت عصب الحياة الاقتصادية ومصدر الرزق.

في الخلاصة، يعود الوجود الشيعي في الكويت إلى بدايات نشأة الإمارة، ولا يمكن اعتبارهم حالة طارئة أو متأخرة في هذه البلاد، مع أن الكثير من المساعي والمحاولات والجهود تحاول إيجاد هذا الانطباع.

السؤال المهم، هنا: لماذا استمر التمييز والتباعد بين السُنّة والشيعة على الرغم من هذه الأعوام الطويلة الممتدة لقرون؟

في تقديرنا، أن الإشكالية التي صاحبت ولادة الكيان الكويتي ولما تزلْ هي التوزيع الديموغرافي للمهاجرين الأوائل، وطبيعة الأعمال التي كانوا يمارسونها؛ فالهجرات التي استقرت في الكويت، من مختلف الجهات، جلبت معها تنوعًا إثنيًا وثقافيًا ودينيًا. واستقطبت مدينة الكويت، بوصفها مدينة ساحلية دينامية في النشاط والحركة والتواصل الخارجي، العربَ وغيرهم؛ فشمل التنوع الثقافي الكثير من اللغات واللهجات، وشمل التنوع الديني جمع المسلمين واليهود والمسيحيين، وانقسم المسلمون بدورهم بين الطائفتين السُنّية والشيعية[536].

انتشرت هذه المكوّنات أفقيًا على مناطق عدة، واستوحى المهاجرون أسماء مناطقهم من الجهات التي أتوا منها، مثل منطقة القبلة (أو الجبلة) نسبة إلى جهة الغرب التي استوطنتها العوائل السُنّية القادمة من الجزيرة العربية، ومنطقة شرق نسبة إلى بلاد فارس، حيث القادمون من إيران، إضافة إلى البحرين والعراق والمنطقة الشرقية في شبه الجزيرة العربية، وهم من الشيعة، ومنطقة الوسط التي انفردت فيها أسرة آل الصباح، في حين تمركز المستوطنون من نجد وأبناء قبائل الرشايدة والعوازم والمطران في منطقة المرقاب، أمّا قبائل الشمال فاستوطنت منطقة الجهراء واستقر المزارعون في قرية الفنطاس جنوب مدينة الكويت، في حين بقي الكثير من القبائل في البادية المحيطة بالكويت[537].

انقسمت هذه المناطق بدورها عموديًا أحياء سكنية، حملت مسمّيات تدل على الانتماء الأضيق لكل فئة أو تبعًا للمهن التي يمارسها أبناؤها، وإن كانوا من الشريحة القبلية ذاتها، أو من الأصول المذهبية من الحضر ذاتها. ولذلك، أُطلقت أسماء الأحياء السكنية (الفرجان) نسبة إلى انتماء قاطنيها، مثل «فريج» (حي) الرشايدة، وحي العوازم نسبة إلى القبيلة، وحي الحساوية وحي البحارنة وحي العجم بالنسبة إلى الشيعة، في حين سُمّيت التجمعات العائلية بأسماء رجالاتها، مثل فريج بن نصف، وفريج بن شملان، وفريج الريش، كما سُمّي بعض المناطق تبعًا لمهن محددة، مثل حي الصرافين والصفارين والنواخذة والطواويش، وأخيرًا الأحياء الخاصة بغير المسلمين، مثل فريج اليهود وفريج النصارى.

فرضت هذه التقسيمات المناطقية المنوّعة نفسها واقعيًا؛ وكان هناك نوع من التكافل الاجتماعي، نتيجة لاستحسان العوائل المهاجرة البقاء قريبًا بعضُها من بعض. ونظرًا إلى أن

المنطقة الحضرية كانت صغيرة جدًا، كانت هذه الأحياء متجاورة. وكان التواصل اليومي بين هذه الشرائح المختلفة يتحقق من خلال المهن المشتركة، خصوصًا في الأسواق أو البحر.

بسبب ذلك، تجذّر في كل فئة، من الخلفيات والثقافات والأصول المختلفة، الشعور بالخصوصية والانتماء الهوياتي الأصغر أو الفرعي، ليتحوّل هذا إلى أمر واقع، محصّن حتى مع التطور المدني والاستقلال والإعلان عن الدولة الوطنية. وهكذا، ظلت أواصر القبيلة والطائفة والعائلة أقوى من مفهوم المواطنة ببعدها القانوني والسياسي، وأقوى من الاندماج الوطني. بل الأكثر من ذلك، أصبحت الحياة السياسية، في مرحلة ما بعد الاستقلال وفي ظل الدولة الدستورية، تحت رحمة هذه التقسيمات التي تحكّمت بقواعد اللعبة السياسية. كما حافظت السلطة السياسية على إبقاء هذا التنوّع الكويتي، بما فيه التقسيمة الطائفية في بوتقتها الخاصة، إستراتيجية في التفرد بالقرار عبر تبديل تحالفاتها الإستراتيجية والتكتيكية بين الفئات الكويتية والاستفادة من تناقضاتها.

بدأت ملامح التمييز الطبقي والطائفي في الكويت بعد حرب الجهراء في عام 1920، حيث ضعفت السلطة المركزية من جهة، وتنامى نفوذ العوائل التجارية من السُنّة الحضر وقوتها من جهة أخرى. كما انعكست ردات الفعل الشعبية تجاه تحوّل الحكم إلى الفردية والاستبداد في ظل حكم الشيخ مبارك الصباح، على شكل مطالبات بالإصلاح والمشاركة في القرار السياسي من خلال سلطات مؤسسية وكيانات قانونية في إطار حكم ديمقراطي[538].

ساعد في هذا التحول الجذري، استكمال البنية القانونية للكويت كيانًا مستقلًا بعد حرب الجهراء وإقرار اتفاقية العقير في عام 1922 برعاية بريطانية، على الرغم من الغبن الذي تعرّضت له الكويت في خسارة مساحات كبيرة من أراضيها[539]. وبالتوازي، تنامت الحركة المدنية في الداخل، وانتشر التعليم، وازدادت فرص المنافسة الاقتصادية والمصالح التجارية. وحاولت الحكومة امتصاص هذا التحول والحراك المتصاعد، والمطالبات الشعبية بإعادة صوغ العقد الاجتماعي وتطبيقات البيعة والشورى، وذلك بإنشاء مجلس شورى، يُعيَّن أعضاؤه من أبناء النخبة التجارية.

بعد فشل هذه التجربة، جاءت الحركة الإصلاحية الأولى بقيادة عوائل النخبة، فأُنشئ المجلس التشريعي الأول في عام 1938[540].

يمكن اعتبار حركة 1938 بداية حقيقية لقيام واقع سياسي جديد، قائم على بناء مؤسسة الدولة والحكم، من حيث وجود أول مجلس منتخب بكامل الصلاحيات في التشريع والرقابة على الأداء الحكومي وتقنين ميزانية الدولة، وسن القوانين المهمة كقانون الجنسية والميزانية وتنظيم عمل المرافق الحيوية في البلاد، مثل الميناء والتجارة والاحتكار. وكانت الظروف الداخلية والإقليمية لمصلحة حركة الشباب الوطني؛ بفضل انتشار التعليم وإصدار أول صحيفة محلية، باسم كاظمة، هذا فضلًا عن المنشورات السرية المحرّضة على الإصلاح السياسي. وكان للبعد القومي بالغ الأثر في استقواء هذه المطالبات الوطنية، والدعم الكبير الذي حصلت عليه النخبة التجارية وكبار العوائل الكويتية النافذة من الحكومة العراقية التي خصصت إذاعة قصر الزهور لدعم هذه الحركة السياسية. ونجحت الحركة في إعداد وثيقة دستورية للكويت، جرّدت بموجبها الحاكم من الكثير من صلاحياته، في حين لم تمانع بريطانيا في بداية الأمر من قيام هذا التحرك القوي[541].

على الرغم من الجوانب المهمة التي حملتها حركة الإصلاح التي تحوّلت في ما بعد إلى قواعد أرست نظام الحكم الدستوري في الكويت بعد الاستقلال، وبنموذجها السياسي والدستوري الحالي، فإنها تسببت في تقنين الكثير من الواقع السياسي ومعادلات القوة والتقسيمات الكثيرة في الكويت وفق معايير طائفية وطبقية؛ ففي انتخابات المجلس التشريعي الأول لعام 1938، أُعدّت قائمة بأسماء الناخبين، تعتمد على الأساس الطبقي حصرًا، المتكوّن من العوائل الحضرية السُنّية التجارية والنافذة، في حين اقتصر الترشح على أبناء هذه الأسر أيضًا، فاستُبعد الشيعة والبحارة والأسر الفقيرة. ولم يعمر هذا المجلس إلا أشهرًا معدودة[542].

تفاوت الموقف الشيعي من الحركة الإصلاحية الأولى، فعلى الرغم من الهواجس والمؤشرات التي كانت توحي بموجة ضاغطة تعمل على تهميش الشيعة، ولا سيما من ذوي الأصول الإيرانية والتحريض على طردهم ووقف الهجرة من إيران، وهذا ما أكدته لاحقًا القوانين التي أصدرها المجلس فور تشكيله، باعتبار هذه الخطوات أهم الأولويات، فإن الزعيم الديني السيد جواد القزويني ساند المطالب الإصلاحية ودور الشعب في الشراكة السياسية[543]. إلا أن موقفه هذا انقلب رأسًا على عقب بعد الإعلان عن القوائم الانتخابية واستبعاد الشيعة منها، حيث وقف الشيعة، وفي مقدمهم القزويني، مع السلطة في المواجهتين: مع المجلس التشريعي الأول في عام 1938، والمجلس التشريعي الثاني في عام 1939 عندما أُعيد انتخابه، حيث صُفّي المجلس تمامًا، وعادت السلطة المطلقة للشيخ أحمد الجابر.

شكلت أحداث المجلس (1938-1939) نقطة تحول مهمة في إبراز المواقف السياسية للشيعة وموقفهم من الدولة والنظام؛ ففي حين هناك من يتهم الشيعة في وطنيتهم ويُعاب عليهم أنهم انتصروا للسلطة، يعتبر الشيعة موقفهم انتصارًا لشرعية الحكم والولاء للدولة. وفتح هذا الموقف باب الجدل في معنى الموالاة والوطنية، فهل يعتبر الوقوف مع السلطة خيانة؟ أم هل أن الوطنية تتمثل في خندق المعارضة السياسية، وإن أدّت إلى تغيير شكل الحكم ومضمونه وقواعده واللعبة السياسية؟

في تقديرنا، كان للبعد الطائفي دور إضافي في هذا الموقف وفي التصنيف السياسي للمكوّنات الكويتية. وهو تصنيف يقوم على مواقف مسبقة، تتضمن شكًا وريبة، فضلًا عن اعتبار الشيعة حالة طارئة أو مواطنين من الدرجة الثانية، وأنهم ينطلقون في مواقفهم السياسية من زاوية التبعية للخارج، خصوصًا لإيران. هذا، حتى إن تطابقت مواقفهم مع مكوّنات أو شرائح كويتية أخرى من الطائفة السُنّية؛ فعلى سبيل المثال، لم يكن الشيعة الفئة الوحيدة التي ساندت آل صباح في مواجهتها أنصار المجلس التشريعي، بل كانوا في جبهة عريضة شملت الأسر الفقيرة في منطقة شرق والمرقاب والبادية والجهراء والفنطاس، إضافة إلى البحارة والحمالين وأصحاب المهن المتواضعة. كما شملت هذه الجبهة عددًا من الأسر التجارية من النخبة المعارضة لتيار «الكتلة الوطنية» (وهي الكتلة التي شكّلتها الطبقة المتنفذة من تجار البلد). ومع ذلك، لم يشمل التركيز والاتهام المباشر الآخرين مثلما أصاب الشيعة، وهو فرز يعكس حساسية البعد الطائفي من جهة، والثقل الاجتماعي الذي كان يمثله الشيعة في قلب الموازين وترجيح كفة أحد أطراف النزاع، كما كانت الحال بين المعارضة الوطنية وأسرة الحكم. وبقيت معادلةُ الرقم الصعب هذه قائمةً في تحديد المواقف السياسية وتقويم العلاقة بين القوى السياسية والتنظيمات السياسية بالسلطة في العهد الدستوري بعد الاستقلال وحتى الوقت الحاضر.

يُتهم الشيعة أيضًا في وطنيتهم؛ بسبب طلب الحماية البريطانية (عبر طلب اكتساب الجنسية البريطانية) في أثناء أحداث المجلس التشريعي في عام 1938، ووسمهم بالخيانة العظمى، مع أن شخصيات كويتية بارزة كثيرة تقدمت بالطلب ذاته؛ استشعارًا منها الخوف من السلطة في عهد الشيخ مبارك الصباح. ومن بين هؤلاء كبار تجار الكويت، أمثال هلال المطيري وشملان بن سيف وإبراهيم بن مضف الذين طلبوا الحماية البريطانية لهم ولنواخذتهم[544] وبحّارتهم في عام 1910.

كما تقدم بطلب الحماية البريطانية عدد كبير من الشخصيات الكويتية السُنّية، ومنهم يوسف المرزوق في إثر أحداث مجلس 1938 أيضًا[545].

ثالثًا: الشيعة والمشاركة السياسية بعد الاستقلال

على الرغم من أن مواقف الشيعة السياسية كانت في الأغلب الأعم، ومن معظم التيارات والتجمعات الشيعية بمكوّناتها الاجتماعية وتنظيماتها الدينية السياسية، تميل إلى الحكومة طوال مرحلة ما قبل الاستقلال وما بعده، فإن العلاقة لم تصب في مصلحة الشيعة إلا في إضفاء الشرعية على وجودهم وانتمائهم إلى البلاد والأرض. وهي التهمة التي كثيرًا ما كانت تشكّل «عقدة سياسية للشيعة» وتجعلهم في موقع الدفاع عن تصرفاتهم ومواقفهم. لذلك، كانت طموحات الشيعة السياسية في المكاسب والنفوذ محدودة، ولم تتجاوز المطالبات الفردية أو الفئوية الصغيرة، خصوصًا ما يتعلق بشؤون العقيدة وحرية العبادة، أو تولّي أبنائها بعض المناصب القيادية العليا أو الوسطى في الإدارة الحكومية من دون الخوض على نحو جدي ومباشر في مبادرات الإصلاح الكبرى التي قادتها التيارات السياسية الوطنية؛ إذ تمثّل الموقف الشيعي العام بالحياد والسلبية أو بالميل إلى الطرف الحكومي، إذا ما اشتدت حدة المواجهة بين الحكومة والمعارضة[546].

موقف الشيعة البعيد من القوى السياسية والنخبة السياسية الوطنية من جهة، واستغلال الحكومة له من جهة أخرى، وضعهم في حالة من الشعور العام بالمظلومية واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية، وهذا ما قد يفسر عدم تولي الشخصيات الشيعية أي مناصب رفيعة على المستوى الرسمي منذ نشأة الدولة وحتى عام 1975، عندما اختير أول وزير شيعي بفضل حصول الطائفة على عشرة مقاعد في مجلس الأمة أول مرة في تاريخها[547]. ولا تعكس هذه الحالة السياسية الواقع الاجتماعي؛ إذ امتزج الكويتيون بمن فيهم الشيعة في أعمال التجارة والحظوة لدى أسرة الحكم، فكانوا مقربين جدًا من حكام الكويت، خصوصًا منذ عهد الشيخ مبارك الصباح والشيخ أحمد الجابر. هذا فضلًا عن التعايش السلمي مع السُنّة، الممتد على مدى قرون، وشمل صورًا عدة من التكافل الاجتماعي والشراكة التجارية والتواصل المجتمعي، وانتهاءً بالمصاهرة والاندماج العائلي.

كما فرض هذا الواقع الجديد على الشيعة أن يركزوا على إعادة تنظيم أنفسهم، والمشاركة الفاعلة في أشكال العمل المؤسسي كلها، وعلى مستوى جمعيات النفع العام والنقابات والاتحادات

والأندية الرياضية والمجالس البلدية والتشريعية على نحو واضح، عن طريق التنسيق مع أطراف أخرى أو في الأغلب لضمان وجود واضح لهم في مختلف مؤسسات الدولة الخاصة والعامة. إلا أن هذه الخصوصية الشيعية لا تقتصر على أبناء هذه الطائفة في الكويت، لكنها انعكاس طبيعي للواقع العملي وحقيقة الوضع السياسي والقانوني الذي استمد جذوره من بدايات تشكل التجمعات الكويتية قديمًا، كما سبق ذكره، وكرّسته المعادلات السياسية على الأرض وفي إطار قانوني ومؤسسي[548].

حرصت السلطة من جانبها على إبقاء هذه التقسيمات والانتماءات الضيّقة، وبكل ما تحمله من خلافات وصور التنافس، والسعي لتحقيق مكتسبات ومصالح خاصة عن طريق الحكومة التي باتت مهيمنة بصفة مطلقة على مقدّرات الدولة وثرواتها المالية والمناصب العليا ذات الامتيازات غير المحدودة. كما سعت الحكومات المتعاقبة، منذ ظهور النفط، لاستمرار وضعية عدم اكتمال بناء الدولة، والتحكّم بمجتمع منقسم على نفسه، والمحافظة على النمط العشائري في إدارة شؤون الدولة، لضمان بقائها على رأس الهرم كالأب الراعي للجميع.

كانت مشاركة الشيعة في الانتخابات العامة لافتة ومهمة وذات دلالات سياسية. وساهم في ذلك أن نسبة التعليم في صفوف الشيعة كانت منذ القدم مميزة، وكان الكثير من الكتاتيب المنتشرة في الكويت يديره معلمون من الشيعة، إضافة إلى إنشاء المدرسة الجعفرية النظامية في عام 1932[549]. كما شكّل الشيعة، ونتيجة لاختلاف انتماءاتهم وأصولهم الإثنية إلى جانب التعددية المرجعية في ما بينهم، تجمعاتهم وتنظيماتهم ومدارسهم الفكرية والسياسية المختلفة بناءً على خلفياتهم الاجتماعية والسياسية؛ لذا تنوّعت التشكيلات الشيعية التي لم تخلُ بدورها من المنافسة البينية، على الرغم من علاقة جميع هذه التنظيمات بالحكومة، حيث شارك الشيعة في انتخابات المجلس التأسيسي لوضع دستور للبلاد، كما شاركوا في الانتخابات البرلمانية اللاحقة كلها، وحصلوا في انتخابات مجلس الأمة في عام 1975 على عشرة مقاعد؛ ما يعكس حجم مشاركتهم ونفوذهم[550].

رابعًا: الحالة السياسية الشيعية في الكويت بعد الثورة الإيرانية

مثلت الثورة الإيرانية مرحلة جديدة في السياسة الكويتية الحديثة؛ إذ كانت الكويت على المستوى الرسمي والشعبي من أوائل الدول التي اعترفت بالثورة الجديدة، وزار وزير الخارجية آنذاك، الشيخ صباح الأحمد الصباح، الإمام الخميني وقدم إليه التهاني، واتفق الجانبان على بدء

صفحة جديدة من التعاون والعلاقات الإيجابية بين البلدين. كما شُكّل وفد كبير من القوى السياسية والوطنية والشخصيات الكويتية البارزة لزيارة طهران وتهنئة قائد الثورة. وشمل هذا الوفد التعددية الكويتية برمتها من الشيعة والسُنة؛ إذ اعتبرت القوى الليبرالية والوطنية السُنّية الثورة الإيرانية حدثًا تاريخيًا مهمًا، يحمل رسالة سياسية ينظر إليها عبر التصدي للظلم والاستبداد وإرادة الشعوب والدعوة إلى المساواة والعدالة.

لم يدم شهر العسل السياسي مع الثورة الإيرانية؛ بسبب بعض التصريحات التي أطلقها قادة إيران الجدد حول تصدير الثورة؛ ما اعتبرته دول الخليج بمنزلة استهداف لها والدعوة إلى تغيير أنظمتها المشابهة للنظام الملكي الإيراني المنهار. وجاءت الحرب العراقية - الإيرانية لتحدث بدايات الموجة الطائفية في منطقة الخليج، وبرزت بوضوح اللهجة الطائفية، إضافة إلى استحضار العداء التاريخي الفارسي - العربي وإسقاطه على الحاضر[551]. وعلى الرغم من أن دولة الكويت أعلنت الحياد في الحرب القريبة والمتاخمة لحدودها، وبسبب التركيبة الداخلية المختلطة بين الشيعة والسُنّة، فإنها ما لبثت أن أخذت جانب الانحياز الكامل إلى العراق، بالدعم اللوجستي والسياسي، والمساعدات المالية الهائلة[552].

لاقت السياسة الكويتية المؤيدة للعراق ترحيبًا كبيرًا في الأوساط الكويتية السُنّية، خصوصًا التيارات الإسلامية والقوى القومية والتجار، في حين تعاطف الشيعة مع الجانب الإيراني، واعتبروا خروج الحكومة عن سياسة التوازن الإقليمي إخلالًا جسيمًا بإستراتيجية الكويت الخارجية. ومع تصاعد وتيرة الحرب وتطوراتها واستمرارها لمدة ثمانية أعوام، ومن ثم اتساع نطاقها الجغرافي من خلال عسكرة الخليج واستهداف ناقلات النفط الكويتية، تشبّع الواقع الكويتي بصور الاحتقان الطائفي كلها، وتعرّضت الكويت لسلسلة من الأعمال الإرهابية والتفجيرات في المنشآت الحكومية والسفارات الأجنبية والأماكن العامة واختطاف الطائرات، انتهاءً باستهداف موكب أمير البلاد[553]. ومع أن الجهات التي وقفت وراء هذه الأعمال كانت منوعة، فإن أصابع الاتهام وجّهت مباشرة إلى الشيعة؛ فكانت الاعتقالات والملاحقات القانونية، وصدرت أحكام قضائية وصلت إلى حد الإعدام وعقوبات السجن الطويل، ثم جاءت أحداث تفجيرات مكة المكرمة في عام 1988 لتزيد الأمور تعقيدًا؛ حيث أُعدم ستة عشر مواطنًا كويتيًا شيعيًا من الحجاج بتهمة الوقوف وراء تلك العمليات.

على الرغم من أن شريحة وحيدة من الشيعة كانت متّهمة بأنها وراء هذه الأعمال، فإن أجواء الاستياء والغضب والتحريض الشعبي على عموم الشيعة كانت كبيرة، فاتخذت الحكومة سلسلة من الإجراءات ضدهم، من بينها سحب الجنسية الكويتية وجوازات السفر من كثير من المواطنين الشيعة، وعزل الطيارين العسكريين الشيعة ووقف تعيينهم في المراكز والقطاعات الحساسة كالجيش والشرطة والنيابة العامة وقطاع الطيران والمؤسسات النفطية. ولم تساهم الحالة الطائفية والتعبئة الإعلامية والتحريض من القوى والمكونات الأخرى في استخدام القبضة الحديدة ضد الشيعة في حقبة الثمانينيات فحسب، بل تعدّتها إلى تعميم الضغط على الغالبية من أبناء هذه الطائفة، وإيجاد نظرة سلبية تجاههم، والتشكيك في ولائهم وانتمائهم إلى الأرض والدولة.

من ناحية أخرى، شهدت ثمانينيات القرن الماضي تحولًا سياسيًا جديدًا على الساحة الكويتية، حيث أجبرت تداعيات الثورة الإيرانية وحرب الخليج الأولى الحكومةَ على إعادة النظر في تعطيل الديمقراطية ووقف العمل بالدستور؛ فاستجابت للمطالبات الشعبية المتنامية ضد استفراد السلطة في إدارة شؤون الدولة. في هذه الأجواء، دعت الحكومة إلى انتخابات جديدة في عام 1981. وعلى الرغم من تعديل الدوائر الانتخابية من جانب واحد، حملت نتائج هذه الانتخابات مفاجأة كبيرة، بتغيّر المزاج السياسي لدى الرأي العام الكويتي نحو معارضة السياسة الحكومية. وشمل هذا التغير قطاعات كبيرة من الشيعة أيضًا[554].

كان للموقف السياسي الحكومي من الشيعة في بداية الثمانينيات انعكاس سلبي على المستوى الشعبي لغالبية الشيعة، وأول مرة في تاريخ الكويت السياسي وعلى مدى المشاركات النيابية، انتخب الشيعة جيلًا جديدًا من النواب الشباب الذين صُنّفوا في جبهة المعارضة الوطنية الكويتية، فأنهوا بذلك حقبة طويلة للنخبة البرلمانية التقليدية من النواب المحسوبين على الحكومة. وفي توجه سياسي جديد للطائفة الشيعية نحو التنسيق مع باقي القوى الوطنية، بدأت المطالبات الشيعية أول مرة تنسجم مع مطالب التيارات السياسية البارزة في الإصلاحات العامة والمكتسبات الدستورية والمزيد من الحريات[555]. وصُنّف النواب الشيعة في حقبة الثمانينيات في مجلس الأمة لعامي 1981 و1985 ضمن «نواب المبادئ» المطالبين بسيادة القانون وإرساء قواعد العدل والمساواة وتجسيد مبادئ المواطنة، تمييزًا لهم من «نواب الخدمات» الساعين وراء الخدمات الشخصية والمصالح الانتخابية والفئوية التي عُرف النواب الموالون للحكومة بالقيام بها في مقابل مساندتهم المواقف الحكومية في البرلمان ودعم الحكومة لهم في الانتخابات.

انعكس هذا التحوّل السياسي الشيعي الجديد على بقاء النواب الشيعة في كتلة المعارضة وانضمامهم في ما بعد إلى «تكتّل النواب» للتصدي للانقلاب الحكومي على الديمقراطية في عام 1986، وتعليق مواد الدستور، وحل مجلس الأمة لأمد غير محدّد، ومحاولة السلطة استبدال البرلمان الدستوري بالمجلس الوطني في عام 1990، الذي اعتبر على نطاق شعبي واسع مجلسًا صوريًا جرى تعيين نصف أعضائه، وبلا صلاحيات تشريعية أو رقابية على أداء الحكومة ومحاسبتها، وأوكل إليه أيضًا تشخيص «عيوب الديمقراطية والنظام البرلماني» تمهيدًا لتنقيح الدستور وفق الرؤية الحكومية. ويناقض موقف النواب الشيعة، هنا، موقف النواب الشيعة العشرة السلبي من تعطيل الحياة الديمقراطية في عام 1976 الذي كان نتيجة قربهم من السلطة السياسية في ذلك الوقت[556].

خامسًا: الشيعة والغزو العراقي للكويت وما بعده

كان الغزو العراقي وتبعاته محطة غاية في الأهمية لدولة الكويت والشعب الكويتي، بالنظر إلى الإحساس المشترك بالخطر والمصاب، مرورًا بالتعاون والتكافل الاجتماعيين[557]، وانتهاءً بالصمود والمواجهة في وجه المعتدين؛ ما جعل شرائح الشعب الكويتي كلها تشترك في عمليات المقاومة. وشملت لائحة شهداء الكويت والمعتقلين جميع الطوائف. وكانت المواطنة الكويتية ركيزة يعتمد عليها ويسوّق لها الكويتيون في المحافل الدولية، وفي الخارج أيضًا، كان مؤتمر جدة والتقاء الكويتيين خلف القيادة الشرعية مثالًا آخر على حاجة الجميع إلى الجميع. وبدأت الدبلوماسية الكويتية حملاتها لكسب التأييد الدولي لعملها، في خط مواز مع الدبلوماسية الشعبية التي كانت تعبيرًا عن إيصال صوت الشعب الكويتي إلى الخارج، من خلال نواب المجلس المنحل وكثير من الشخصيات الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية من الشيعة والسُنّة والحضر والبدو الذين يمثلون المزيج الكويتي برمّته.

أمّا الغزو العراقي، فأثبت، من وجهة النظر الشيعية، أن الطائفية الحادة التي سادت بين الكويتيين خلال فترة الحرب العراقية - الإيرانية وتأييد الحكومة والقوى السُنّية لنظام صدام كانت خطأً جسيمًا دفعت الكويت ثمنه باهظًا، بينما كان للموقف الإيراني في إدانة الغزو وتأييد القرارات الأممية عن الكويت بما فيها قرار التدخل العسكري تحت مظلة مجلس الأمن، واستضافة الآلاف من

الأسر الكويتية التي نزحت من الكويت، الأثر الكبير في امتصاص حدة الطائفية. وعلى مستوى رسمي، ثمّنت الحكومة الكويتية، بعد التحرير، هذا الموقف الإيراني، وقدّمت الاعتذار الرسمي لإيران بسبب وقوفها إلى جانب العراق في خلال حربه معها. ولذلك، يشعر شيعة الكويت بأنهم خرجوا من محنة الغزو العراقي منتصرين سياسيًا؛ باعتبارهم كانوا قد حذّروا من تأييد العراق في حربه مع إيران ونبّهوا إلى خطورة الإخلال بمبدأ الحياد والتوازن، هذا إلى جانب أنهم شاركوا بأساليب الدفاع كلها عن بلدهم.

بعد التحرير، بدأ عهد جديد من الاستقرار السياسي. وكان الاهتمام الأكبر بمشروع إعادة بناء الدولة وتأهيلها في البنية التحية والخدمات، إضافة إلى عودة العمل بالديمقراطية والدستور عبر بوابة المشاركة الشعبية، حيث كان التنسيق بين التيارات السياسية والقوى الوطنية على درجة عالية من التوافق، فعادت المعارضة الكويتية إلى قوتها وهيبتها أمام ضعف الحكومة التي تحمّلت لوحدها أسباب الغزو وضياع البلد.

كانت الفترة بين عامي 1992 و2006 مرحلة استقرار مهمة في المشاركة السياسية التي شهدت الكثير من المواقف والطروحات الوطنية بين الشيعة والسُنّة، سواء داخل المؤسسة التشريعية أم خارجها، وحققت القوى السياسية جملة من الإنجازات والمكتسبات الدستورية والجهود الإصلاحية، منها زيادة التمثيل النيابي في الحكومة، خصوصًا من القوى والتيارات السياسية التي كانت تصنّف في صف المعارضة، إضافة إلى إلغاء محكمة أمن الدولة وإقرار قانون حماية الأموال العامة، وأخيرًا إقرار حقوق المرأة السياسية في إنجاز تاريخي غير مسبوق[558]. كما شهد مجلس الأمة ولادة أول تجمع برلماني يضم مختلف الشرائح الكويتية باسم «كتلة العمل الشعبي» في عام 1999، يضم الحضر والبدو والسُنّة والشيعة من المحافظات المختلفة. وشكّلت هذه المجموعة أقوى تكتل برلماني يقود العمل النيابي ويحرك الشارع الكويتي وسط إجماع وطني كان يُضرَب به المثل؛ الأمر الذي أحرج الحكومة وباتت القوانين الإصلاحية والأخرى الشعبية، مثل قانون استقلالية القضاء ومكافحة الفساد وحماية المعاقين والمرأة وحقوق المهنيين من بين أهم مطالب هذا التجمع، وكان ممثلو هذا التكتل في قمة القبول الشعبي الذي انعكس إيجابيًا في الانتخابات العامة.

جاءت المطالبات بإصلاح النظام الانتخابي وتقليص الدوائر الانتخابية تحت شعار الدوائر الخمس لتتوّج شعبية الكتلة الوطنية الجديدة ونجوميتها. وتم أول مرة إسقاط الحكومة عبر كماشة

سياسية تمثلت في استجواب رئيس مجلس الوزراء، وهي سابقة دستورية مهمة، وفي فرض الإصلاحات السياسية عبر الحراك الجماهيري الفاعل وبمطالبات تجسّد الإجماع الوطني[559]. ثم جاءت انتخابات عام 2006 التي شهدت ترشيحًا وانتخابًا للمرأة، وكانت الأصوات المشتركة بين المرشحين الشيعة والسُنّة في أعلى مستوى طوال تاريخ الكويت السياسي.

تعكس هذه الفترة بوضوح حقيقة مهمة هي أنه عندما يسود الإقليم حالة من الاستقرار، فإن الوضع الداخلي يميل إلى الاندماج، وتتلاقى البرامج السياسية على الموضوعات المحلية والمصلحة العامة.

سادسًا: حادثة التأبين في عام 2008

وللسبب نفسه، لم تصمد هذه المرحلة؛ ذلك أنها انهارت في عام 2008 على خلفية ما يعرف بـ «حادثة التأبين»، عندما أقيم احتفال لتأبين عماد مغنية، القائد العسكري لحزب الله اللبناني، الذي اغتاله الموساد الإسرائيلي في دمشق في عام 2008. نظّمت هذا التأبين جمعية الثقافة الاجتماعية التي تعتبر امتدادًا لـ»التحالف الإسلامي الوطني»، وهو أحد التنظيمات السياسية الشيعية الكويتية[560]. أعاد هذا الاحتفال ذكريات الثمانينيات، ذلك أن مغنية متهم بأنه مهندس اختطاف طائرة الجابرية الكويتية في عام 1988. وعلى الرغم من تصريح البراءة وإعلان رئيس الوزراء أن الحكومة الكويتية لا تملك الدليل القاطع على تورّط مغنية في الحادث، فإن هذا الاحتفال غيّر مسارَ الحياة السياسية في الكويت. وفي تقديرنا، جّر الاحتقان الذي بدأ يتشكل بعد الغزو الأميركي للعراق في عام 2003.

كانت تداعيات حادثة التأبين خطرة، حيث أعقبها خطاب طائفي غير مسبوق. وشمل ذلك انهيار «كتلة العمل الشعبي» وانسحاب جل النواب الشيعة منها.

كانت العواطف الشيعية بدورها ملتهبة؛ فاستعاد الشيعة الشعور بالظلم والاضطهاد، وفي ردة فعل قوية تغيّرت البوصلة السياسية تجاه الحكومة. وكان الموقف الشيعي، وبدعم كبير من الشارع الشيعي نفسه، واضحًا في بعدين: الأول إضعاف المعارضة السياسية؛ فغياب العنصر الشيعي بالتأكيد سوف يترك أثرًا في وطنية المعارضة وعدم تمثيلها الشرائح الكويتية كلها، والثاني

في تعزيز موقف الحكومة ونجاح مواجهتها للمعارضة التي بدأت تسيطر عليها بوضوح التيارات القبلية والدينية، وبدأ موقف التيارات السياسية الشيعية والمزاج الشيعي العام يميل تجاه الحكومة؛ ما يعكس تحولًا مهمًا في الحالة الشيعية[561].

سابعًا: شيعة الكويت والربيع العربي

زادت وتيرة الطائفية على نحو كبير مع أحداث الربيع العربي، خصوصًا عندما وصلت الاحتجاجات الشعبية إلى العراق وسورية واليمن. ونظرًا إلى تسرّب الخطاب الطائفي إلى هذه الثورات، ارتدّت أمواجها إلى الداخل الكويتي، كما أججّت حرب اليمن وبدء عمليات عاصفة الحزم بقيادة السعودية (2015)، أكثر الحس الطائفي. فبينما كان السُنّة يدعمون الحراك السياسي أو الربيع العربي في العراق وسورية، متّهمين أنظمتها بالموالاة لإيران، وداعين إلى الدفاع عن مظلومية السُنّة وتقديم صور الدعم كلها لهم، بما في ذلك الدعوة إلى الجهاد في هذين البلدين عبر تنظيم الكثير من الاحتجاجات والتجمعات، اعتبر البحرين واليمن ساحتين لتدخلات إيرانية تستهدف زعزعة أنظمة الحكم في الخليج.

في المقابل، أيّد الشيعة الانتفاضة البحرينية؛ باعتبارها امتدادًا لما حصل في تونس وليبيا ومصر، ورفضوا التدخل الخليجي في اليمن، واتخذوا موقفًا سلبيًا من الأزمة السورية، واتهموا قيادة المعارضة فيها بالإرهاب والتطرف، وبأنها امتداد للقاعدة بفكرها المتعصب ضد الشيعة.

بالتزامن، شهدت الكويت موجة من الاحتجاجات الغاضبة والحاشدة لعلها الأكبر في تاريخ البلاد. وكانت هذه المظاهرات الواسعة كفيلة بإسقاط الحكومة وتغيير رئيس الوزراء أول مرة في تاريخ السياسة الكويتية. وتوالت الاحتجاجات والتجمعات حول البرلمان حتى حل مجلس الأمة والدعوة إلى انتخابات جديدة، فازت فيها المعارضة وبثقل ديني كبير في انتصار سياسي كاسح حصد الغالبية المطلقة في البرلمان؛ ما مكّنها من محاصرة الحكومة والتحكم الكامل بالعملية التشريعية. وكان التحالف الديني - القبلي هو سر هذا النجاح العريض؛ إذ انتقلت المواجهة بين الحكومة والقبائل، خصوصًا أكبرها مطير والعوازم، بعدما خفّت الضغوط الحكومية على الشيعة، فشملت المواجهات اقتحام عدد من الضواحي بالمدرعات العسكرية والطائرات العمودية والرصاص

المطاطي والغازات المسيلة للدموع؛ ما تسبب في حدوث شرخ عميق أو طلاق شبه بائن بين السلطة وحلفائها التقليديين من القبائل.

الخلافات الداخلية وبروز التيار الديني بقوة من جهة، وتداعيات الربيع العربي من جهة أخرى، أبرزت البعد الطائفي بقوة، وتحوّل الخطاب الطائفي إلى برامج انتخابية رئيسة، إلى جانب الخطاب الطبقي. وبلغ الوضع الطائفي أوجّه، مستفيدًا من وسائل الإعلام والفضائيات والدواوين التي تحوّلت إلى أدوات للنفخ والتعبئة الطائفية والفئوية على نحو ممنهج ومنظم ومتواصل. فجاءت نتائج الموجة الطائفية واضحة ومباشرة على المشاركة الشعبية والسياسية؛ إذ انحسرت شعبية الشخصيات الوطنية المعتدلة، فخسرت الانتخابات سوى عدد قليل جدًا منها، بينما لمعت نجومية المتشددين من الطوائف كلها، وانتقل معهم الصدام والتراشق إلى داخل قبة البرلمان.

اتخذت الحكومة خطوات جريئة ومباشرة للتصدي للمعارضة الجديدة القبلية الدينية؛ فانفردت بتعديل النظام الانتخابي بعد إبطال المحكمة الدستورية لبرلمان الغالبية، وبدأت موجة شديدة من الاعتقالات والمحاكمات لرموز العمل السياسي، بمن فيهم عدد كبير من النواب السابقين، إضافة إلى التصدي للحراك بقوة، فضلًا عن التهديد بسحب الجنسية وتطبيقها على أبناء القبائل، ومنهم نواب سابقون.

ثامنًا: الشيعة والموالاة الحكومية 2011-2015

برز دور الشيعة في تأييد الحكومة على نحو واضح؛ فباركوا أشكال التصدي كلها للمعارضة، ولم يخفوا تحريضهم على الإجراءات نفسها التي تعرضوا لها في السابق، كتأييد سحب الجنسية ومباركته بصفة معلنة وعبر وسائل التواصل الاجتماعي، ودعم الملاحقات الأمنية والقانونية والتحريض على فض التجمعات الشعبية بالقوة.

كما كان للشيعة الدور البارز في إنجاح الإجراءات الحكومية الجديدة، خصوصًا تعديل النظام الانتخابي (مرسوم الصوت الواحد)، وعوّضوا المقاطعة الواسعة للانتخابات من القوى السياسية والتيارات القبلية والدينية بمشاركة كثيفة تمثّلت بتشكيل أقوى كتلة برلمانية على الإطلاق، قوامها 17 نائبًا منتخبًا؛ ما شكّل صدمة غاضبة من التيار السُنّي الذي اعتبر ذلك استفزازًا طائفيًا من

الشيعة، بل تفاجأت الحكومة بالفوز السياسي الكبير للشيعة، ما جعلها تُعيد النظر لاحقًا في إطلاق يد الشيعة في الحياة العامة.

لذا، وبعد بطلان انتخابات عام 2012، كسر الكثير من القوى السياسية مقاطعتها؛ إذ هناك من برّر ذلك بعدم السماح للشيعة بالهيمنة على الساحة السياسية أو إعادة رسم معادلات جديدة؛ ما أدى إلى إعادة التوازن البرلماني وتراجع عدد النواب الشيعة.

تاسعًا: خلية العبدلي 2015
وإعادة دراسة الدور السياسي الشيعي وتقويمه

انتهى شهر العسل بين السلطة والشيعة سريعًا، وبدا للشيعة أن الحكومة لم تكافئهم بالمناصب القيادية أو تحقيق مصالحهم عبر العدد الكبير من نوابهم داخل البرلمان، ثم جاءت قضية خلية العبدلي لتُعيد موجة أخرى من التراشق، بل الانتقام السياسي لتدور الدوائر على الشيعة من جديد، سواء من الحكومة أم من الكثير من التيارات السُنّية.

حملت قضية العبدلي مفاجآت مفادها تخزين بعض الشيعة كميات من السلاح غير المرخص. وتبنّت الحكومة إثارة إعلامية رسمية استمرت لبضعة أسابيع. وشملت الاتهامات الموجهة إلى أفراد الخلية التخابرَ مع جهات أجنبية وفي مقدمها إيران. وصدرت الأحكام الأوّلية بعقوبات اعتبرها الشيعة قاسية وكيدية أو مبالغًا فيها وتمثل ازدواجية في الموقف؛ إذ تمت تبرئة عدد من المواطنين السُنّة من تهمة الانتماء إلى تنظيم داعش أو جمع الأموال لتمويل المعارضة السورية المسلّحة، في الوقت الذي صدرت فيه الأحكام القضائية على خلية العبدلي الشيعية، وهدد النواب الشيعة بمقاطعة جلسات مجلس الأمة وربما الاستقالة من عضويته، وهذا ما قد يعيد دراسة الموقف السياسي الشيعي من الحكومة وتقويمه؛ ما قد يرجعها مرة أخرى إلى جبهة المعارضة.

خاتمة

كان للطائفية في الحالة الكويتية عوامل ومبررات داخلية، ساهمت فيها الحكومة وبعض التيارات الدينية والسياسية، وتأثيرات خارجية تتمثل بأحداث تاريخية كالثورة الإيرانية والحرب

العراقية - الإيرانية والاحتلال الأميركي للعراق وسقوط نظام البعث في العراق وتداعيات الربيع العربي.

لذلك، ينبغي لمفاهيم المواطنة والولاء أن تنطلق من مقاربة المشاركة السياسية، لا من العواطف والمواقف المسبقة. ولذلك أيضًا، سيكون مستقبل الحالة السياسية الشيعية مرهونًا ببعدي تعزيز مفهوم المواطنة والانتماء الذي تقوم به مؤسسات الدولة الرسمية وغير الرسمية. وفي تقديرنا، كلما قوي هذا، ضعف تأثير العامل الخارجي، حتى وإن تعلّق الأمر ببلد صغير، مثل الكويت، في قلب إقليم هائج.

المراجع

1- العربية

الإبراهيم، حسن علي. الدول الصغيرة والنظام الدولي: الكويت والخليج. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1982.

أسيري، عبد الرضا علي. النظام السياسي في الكويت: مبادئ وممارسات. ط 12. الكويت: دار الوطن، 2014.

الجاسم، محمد عبد القادر. الكويت: مثلث الديمقراطية. القاهرة: مطابع الشروق، 1992.

جمال، عبد المحسن يوسف. لمحات من تاريخ الشيعة في الكويت من نشأة الكويت إلى الاستقلال. الكويت: دار النبأ للنشر والتوزيع، 2005.

______. المعارضة السياسية في الكويت. الكويت: دار قرطاس، 2004.

الحبيب، محمد إبراهيم. الشيعة في معركة الجهراء: قراءة وثائقية جديدة. الكويت: منشورات ذات السلاسل، 2015.

الحربي، دبّي. الدوائر الانتخابية الخمس: قراءة في التركيبة الاجتماعية والسياسية (قانون رقم 42/2006 بشأن انتخابات مجلس الأمة). الكويت: شركة السياسي للنشر والتوزيع، 2007.

______. النظام الانتخابي في الكويت. الكويت: شركة السياسي للنشر، 2003.

حسين، عبد العزيز. محاضرات عن المجتمع العربي بالكويت. الكويت: دار قرطاس للنشر، 1994.

الخالدي، سامي ناصر. الأحزاب السياسية في الكويت: الشيعة، الإخوان، السلف. الكويت: دار النبأ للنشر والتوزيع، 1999.

الديين، أحمد. المسار الديمقراطي في الكويت: دعوة إلى التجديد. الكويت: دار قرطاس للنشر، 1994.

الرفاعي، يوسف هاشم. الأزمة الدستورية الأولى في حياة مجلس الأمة الكويتي. الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1996.

سعادة، يوسف جعفر. الكويت: قرنان ونصف من الاستقلال. القاهرة: الدار الشرقية، 1992.

السعيدي، صالح بركة. السلطة والتيارات السياسية في الكويت: جدلية التعاون والصراع. الكويت: دار القبس، 2010.

الشايجي، عبد الله خليفة. «انتخابات مجلس الأمة الثالث عشر: تحديات ومستقبل نموذج الديمقراطية الكويتية». مجلة البحوث المالية والتجارية. العدد 2، ج 2 (تموز/يوليو- كانون الأول/ ديسمبر 2009).

عماد، عبد الغني (إشراف). الحركات الإسلامية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

العمر، عبد الله عمر. إرهاصات الديمقراطية في الكويت. الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع، 1994.

العنزي، محمد نايف. دراسات في تاريخ الكويت الحديث والمعاصر. الكويت: مطبعة الفجر الكويتية، 2004.

______. صفحات في التاريخ السياسي للكويت (1775-1991). ط 2. الكويت: مكتبة آفاق، 2013.

______ وعبد الله محمد الهاجري. مدخل إلى تاريخ الكويت الحديث والمعاصر. ط 3. الكويت: [د.ن.]، 2011.

الغبرا، شفيق ناظم. الكويت: دراسة في آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع. القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1995.

القناعي، يوسف بن عيسى. صفحات من تاريخ الكويت. القاهرة: دار سعد، 1946.

المباركي، يوسف مبارك. حين استعاد الشعب الكويتي دستوره: وقائع ووثائق دواوين الاثنين 1986-1990. الكويت: [د.ن.]، 2008.

المديرس، فلاح عبد الله. الحركة الشيعية في الكويت. الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع، 1999.

______. ملامح أولية حول نشأة التجمعات والتنظيمات السياسية في الكويت 1938-1975. الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع، 1994.

المزيني، أحمد عبد العزيز. أنساب الأسر والقبائل في الكويت. الكويت: دار السلاسل، 1994.

ميلكوميان، يلينا. دراسات في تاريخ الكويت الحديث والمعاصر. ترجمة ماهر سلامة. الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، 2011.

النفيسي، عبد الله فهد. الكويت: الرأي الآخر. لندن: دار طه، 1978.

النقيب، خلدون. صراع القبلية والديمقراطية: حالة الكويت. بيروت: دار الساقي، 1996.

هلال، رضا. الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة. القاهرة: سينا للنشر، 1991.

الوقيان، فارس مطر. المواطنة في الكويت: مكوناتها السياسية والقانونية وتحدياتها الراهنة. سلسلة الفكر الاجتماعي؛ (1). الكويت: مركز الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، جامعة الكويت، 2009.

الوقيان، نجيب وصباح الشمري. أشهر الجرائم السياسية في الكويت. الكويت: [د.ن.]، 1996.

2- الأجنبية

Abu-Hakima, Ahmed Mustafa. The Modern History of Kuwait: 1750-1965. London: Luzac and Company Limited, 1983.

Bertram, Christopher. «Rousseau's Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent.» Review of Politics. vol, 74. no. 3 (Summer 2012).

Cordesman, Anthony. Kuwait: Recovery and Security After the Gulf War. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Denvir, John. Democracy's Constitution: Claiming the Privileges of American Citizenship. Champaign-Urbana: University of Illinois Press, 2001.

Ismael, Jacqueline. Kuwait Dependency and Class in a Rentier State. Gainesville: University Press of Florida, 1993.

Kymlicka, Will and Wayne Norman. «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory.» Ethics. 104, no. 2 (January 1994).

القسم الرابع

الشيعة العرب والتشييع ما وراء الحدود

الفصل الثاني عشر

الشيعة العرب: الموقع والمفارقة ...... حميد دبّاشي

يستخدم محمود ممداني، في مؤلفه عرّف واحكم: الأصلاني هويةً سياسية (2012)، مَثَل السودان للفت الانتباه إلى أن أزمة كانت قد واجهت الهيمنة الإمبراطورية في القرن الثامن عشر، أطلقت تغييرًا كبيرًا في إدارة الدولة الاستعمارية البريطانية، وأسفر التغيير بدوره عن اعتماد فكرة حوكمة جديدة من خلال بلورة الاختلاف وإدارته. وكانت من التوجّهات القطعية، في هذه السياسة، مفاقمة الاختلاف القبلي، ليس بين المستعمِر والمستعمَر فحسب، بل أيضًا، وهذا هو الأهم، بين المستعمَرين أنفسهم. ومن خلال تقديم مكافآت، مثل الحصول على الأراضي وإمكان الوصول إلى السلطة السياسية، برزت هذه القبلنة الاستعمارية العدوانية - في نهاية المطاف - على أنها لغة التعددية والاختلاف[562]. وفي دراسة سابقة، بعنوان طبقات العقل: الاستعمار وصناعة الهند الحديثة (2001)، كان نيكولاس ديركس قد تفحّص أيضًا الكيفية التي استخدمت بها فكرة الطبقة وأسيء استغلالها، لتسهيل الهيمنة الاستعمارية البريطانية[563].

لا تبتعد صناعة المفهومين التقسيميين «عربي/فارسي» و«سني/شيعي» عن الإرث الاستعماري نفسه، فهي من نتائجه، بكل تأكيد، باستثناء أن العرب والإيرانيين، وكذلك السنّة والشيعة، أصبحوا - في يومنا هذا - من خلال حالة كلاسيكية من الحاكمية (Governmentality) بمفهوم ميشيل فوكو، ناقلي هذه البقايا المستمرة من آثار الاستعمار، في ثقافتهم السياسية وأحكامهم الانتقادية.

أولًا: الشيعة العرب

أصبحت مسألة الشيعة العرب وعلاقتهم بالمواطنة والهوية، اليوم وفي أعقاب الغزو الأميركي للعراق في عام 2003، ثمّ لاحقًا الثورات العربية في عام 2011، في قلب حقبة من التاريخ العربي والإسلامي، تشهد تحولات واسعة.

تتفحص هذه الدراسةُ موقفَ الشيعة العرب الإيرانيين، في إطار دراسة حالة، من الوعي السياسي التعددي الذي تشكَّل في أعقاب التعرّض للحداثة الاستعمارية، بحسب ما كيّفها الاستعمار الأوروبي المغامر والهيمنة الإمبريالية الأميركية على العالم الإسلامي. وأدّى قيام الدولة - الأمّة، في معظم أجزاء العالم، إلى التعتيم على عدد من الهويات، الوطنية - الفرعية (Subnational) وفوق الوطنية (Transnational). وينبغي لنا ألا نقصر هذه الهويات على الوعي الطائفي، بل يجب علينا أن نضع إلى جواره انقسامات أخرى، حرجة بالقدر نفسه، على أساس سياسات ذات طابع إثني أو طبقي أو جندري. كما يجب تفحص الطفرة الدورية للسياسات الطائفية في العالم العربي (سواء أكان ذلك على أساس انقسامات سنية/شيعية أم إسلامية/مسيحية أم إسلامية/يهودية أم إسلامية/هندوسية أم دينية/علمانية، أم تقليدية/حديثة)، ويجب أيضًا أن يكون ذلك عبر مسارين متوازيين، قادرين على تقديم فهم للمفارقات والتناقضات التي تحكم المتلازمة ما بعد الاستعمارية للدولة - الأمّة.

تستعمل هذه الدراسة حالةَ الشيعة العرب في إيران لتبيان كيف يساهم اختلافُ الموقع في تعزيز الوعيَ الوطني وإثرائه، من خلال جدلية التناقض بين «الجماعة» و«المجتمع» (Gemeinschaft and Gesellschaft)، في تشكيل هوية عضوية مبنية - دائمًا - على غيرية تحويلية.

تشير مقالة نشرتها، مؤخرًا، جريدة وول ستريت جورنال، وهي مؤسسة كبرى في نطاق إدارة الإمبريالية الأميركية لرأس المال المعولم، إلى أن الشيعة العرب عالقون اليوم وسط الصراع الإيراني - السعودي، وذلك بسبب الاختلاف الجذري في مصالح الكثير من الجاليات الشيعية وآفاقها السياسية عن مصالح إيران وآفاقها السياسية بطرائق حاسمة. جاء في المقالة المذكورة: «لكونها عالقة وسط الصراع الإقليمي بين السعودية وإيران، فإن الجاليات الشيعية في العالم العربي تُصوّر في الغالب، ولا سيما في وسائل الإعلام العربية، أنها بيادق تحرّكها الدولة الثيوقراطية الإيرانية. لكنّ مصالح كثيرين من هؤلاء الشيعة العرب، وآفاقهم السياسية، وحتى معتقداتهم الدينية، كانت -

في الحقيقة ـ تختلف منذ أمد طويل عن مثيلاتها في إيران من نواح عدة بالغة الأهمية. وفي الواقع، لا يرى بعض هؤلاء الشيعة فرقًا كبيرًا بين السعودية وإيران، وهما القوتان المسؤولتان عن المعركة من أجل الهيمنة التي هم عالقون في وسطها»[564]. تورد المقالة أيضًا، نقلًا عن ناشط سياسي شيعي بحريني (حكم عليه غيابيًا بالسجن لمدة طويلة وسُحبت منه جنسيته بسبب دوره في انتفاضة عام 2011)، ما يأتي: «هذان النظامان يتقاتلان، ولن أقبل بأن أجرّ إلى هذا القتال الذي يستعملان فيه هويتي وطائفتي لخدمة أهدافهما الخاصة. لدي هدف خاص بي: أريد أن أُعامل معاملة إنسانية في وطني وفي منطقتي».

تتناول المقالة أيضًا مسألةَ ولاية الفقيه، المثيرة للجدل والانقسام في الأوساط الشيعية، وإمكان أن يختار الشيعي مرجعَ تقليد أقرب إلى توجهاته السياسية، وتنقل المقالة عن أحد كبار رجال الدين الشيعة اللبنانيين قولَه: «كان الشيعة على الدوام منوعين في تقاليدهم، وما زالت الحال على هذا المنوال [...] إن إيران، بصفتها دولة، تسعى إلى تمتين قيادة ولاية الفقيه. ولكنّ غالبية المراجع الشيعة الأخرى، حتى داخل إيران والعراق، لا تؤيد ولاية الفقيه».

أدّى تصاعد اضطهاد الجماعات الشيعية في منطقة الخليج والسعودية، فضلًا عن ظهور داعش، إلى زيادة التحالفات الإستراتيجية، حيث بتنا اليوم نرى أن: «القسم الأكبر من الميليشيات [الشيعية] يخضع للسيطرة الإيرانية، بفضل ما يقدّمه الحرس الثوري الإيراني من أموال وأسلحة. وتجاهر هذه الميليشيات بولاءاتها الأيديولوجية من خلال رسم صور السيد خامنئي على راياتها ودباباتها». وتحذّر المقالة من أنّ: «التوترات الطائفية التي تصل إلى ارتفاعات قياسية جديدة في العالم العربي قد تدفع أكثر فأكثر جماعات شيعية إلى حضن إيران. وهذا هدف إستراتيجي يسعى إليه النظام الإيراني منذ وقت طويل».

ثانيًا: أصناف متصدّعة

لا تقتصر مثل هذه الالتباسات في المفاهيم والأصناف (Categories) على الصحافة السائدة، بل تمتد، وعلى نحو كبير، إلى التفكير النقدي بين صفوف كثير من المفكرين العرب والمسلمين أيضًا. كما أن مسائل الدمج الاجتماعي وتشكل الهوية في المجتمعات العربية والمسلمة المعاصرة، والمسائل ذات الصلة المتعلقة بصناعة الأقليات الطائفية والعرقية في أثناء مشروعات

بناء الأمم، هي المسائل المستمرة والباقية من اللقاءات السابقة مع الحداثة السياسية الأوروبية في الإطار الاستعماري.

في يومنا هذا، يشير الصعود العنيف والتقسيمي لأشكال الوعي بالهوية، من وطنية فرعية، أو وطنية متخفّية (Crypto-nationalism)، أو ما قبل وطنية (Pre-nationalism)، بوضوح إلى فشل مشروعات بناء الأمم بعد الحقبة الاستعمارية. وفي الوقت الذي يمكن أن نعدّ الاجتياح والاحتلال الأميركيين لأفغانستان في عام 2001 والعراق في عام 2003 نقطة تحول في فرض تشكّل الدول ـ الأمم الأصلية على صورة مكوّنات تقسيمية عرقية وطائفية، ويشير صعود «الحركة الخضراء» في إيران في عام 2009 والثورات العربية في عام 2011 بالضبط إلى القوة المعاكسة التي تحاول أن تبني، على الذاكرة المشتركة في النضال ضد الاستعمار والاستبداد، إعادة مفهمة للدولة، جديدة وعضوية[565]. وسيكون من المعيب، واقعيًا ونظريًا، الاعتقاد أن الحالتين المذكورتين (التدخل العسكري الأميركي في المنطقة وصعود الزخم الثوري في العالم العربي والإسلامي) مسؤولتان بالقدر نفسه عن تنامي الوعي الطائفي والعنف في المنطقة.

مما لا شك فيه أن التنامي اللاحق للوعي الطائفي والإثني في العالم العربي والإسلامي كان من إستراتيجيات الثورة المضادة، حاكتها وهندستها الطبقاتُ الحاكمة؛ لسحق بذرة هذا الزخم الثوري. وكانت المجتمعات العربية، من المغرب إلى سورية، مرورًا باليمن والبحرين، متحدة على أفكار ناشئة وتقدمية في خدمة أوطانها في أثناء اندفاعها الثوري، ثمّ تجزّأت لاحقًا إلى أنماط من الوعي الطائفي والإثني بفعل خطط الثورات المضادة التي دبّرها الحكام الذين مثّلت هذه الثورات تهديدًا لهم.

تحتل حالة العراق مكانة مهمة جدًّا هنا؛ لأن هذا البلد كان قد حُرم من الخيار التاريخي في أن ينضم تحدّيه حكمَ صدام حسين الاستبدادي إلى سائر العالم العربي وثوراته، ثمّ انتهى إلى نوع من العنف الطائفي والإثني، بتأثير الاجتياح والاحتلال بقيادة الولايات المتحدة. وكانت الثورات العربية تضع مسائل المواطنة والهوية والاندماج والديمقراطية التمثيلية، في قلب الوعي العربي الجديد، في حين أدى استبداد صدام حسين والغزو الذي قادته الولايات المتحدة إلى تدمير مقصود لأي أفكار تحررية من هذا النوع.

يرتبط الشيعة العرب، سواء أكانوا مقيمين في إيران أم في أي دولة عربية، بالمجالات السياسية الأوسع في أوطانهم، وبهويتهم العربية متعددة الأوجه، وذلك بما لا يختلف بأي وجه عن السنّة أو المسيحيين أو اليهود أو الذين يرون أنفسهم علمانيين. كما أن الإقصاء السياسي الذي تعانيه المجتمعات الشيعية في الدول العربية لا يختلف عن إقصاء السنّة أو المسيحيين أو اليهود في الدول نفسها، وفي دول أخرى. فثمة إخفاق أساسي في بناء الأمم وتأسيس المواطنة، يكمن وراء أوجه العجز هذه كلها في مجال الديمقراطية. كما أن الافتراض القائل بوجود وعي شيعي إقليمي أو عالمي، يتجاوز ويسمو فوق العوامل الأخرى كلها، هو بالتأكيد افتراض معادٍ للثورة ورجعي وخادع ومضلل. وعندما تحين اللحظة التاريخية، سيرتفع الشيعة والسنّة والمسيحيون واليهود ...إلخ جميعًا إلى مستوى الحدث المتمثّل بفرصة وعي ثوري متفوق، وهي حقيقة تتجاهلها وتشوّهها النخبة الحاكمة في إيران، وتلك النخب في العالم العربي التي تشيطن إيران وتنسب إليها قدرة تفوق بكثير قدرتها الحقيقية على التأثير في المنطقة.

كانت الثورة الإيرانية بين عامي 1977 و1979 قادرة على تصدير ذاتها عندما كانت مشروعًا كوزموبوليتيًا؛ وفقدت تلك الجاذبية، عندما حوّلها غزو صدام حسين لإيران إلى ثورة «فارسية»، وحوّلها إنشاءُ حركة طالبان في أفغانستان إلى ثورة «شيعية». واستغل رجال الدين الحاكمون هذه التطورات المجاورة إلى أقصى حد؛ كي يسحقوا معارضيهم في الداخل، ويحوّلوا الجاذبية العالمية للثورة الإيرانية إلى ما هو عكسها تمامًا: نموذج للسياسة الرجعية. لكن كان لخطاب صدام حسين القومي والمعادي للفرس، وقيام الولايات المتحدة وباكستان والسعودية بإنشاء طالبان - وبالقدر نفسه - دور أساسي في تأكل الجاذبية الثورية الإيرانية.

ما شهدناه مؤخرًا من تصاعد الانقسام السنّي - الشيعي في معطيات المنطقة الجيوسياسية هو خطاب مسيّس بعمق، تعمّدت صنعه نخبُ الثورة المضادة التي تحكم الدول التي تعاني مشكلات وصعوبات. وهو خطاب لا يكتفي بتجاهل المقدمات اللاهوتية لمختلف الانقسامات المذهبية في تاريخ الإسلام، بل يمضي - في الواقع - بالضبط عكس نزعة الجدل بين الجمود العقائدي والابتداع (Orthodoxy-heterodoxy dialectics)، التي وسمت التجارب التاريخية التي عاشها المسلمون. ولا يعادي هذا التطور الخطر الطبعَ العام للتاريخ الفكري الإسلام فحسب، بل إنه أيضًا الانتصار الباهر للنخب الحاكمة العربية والإيرانية التي تعرّضت لهزات عميقة، وترى أن بقاءها المشترك يكمن في إدامة لعبة الانقسام السُنّي - الشيعي.

في الواقع، إن مجرد افتراض وجود «مسألة شيعية» ليس إلا استمرارًا للفشل الذي خلّفه مشروع بناء الدولة - الأمّة ما بعد الاستعمار. ويجب أن تُقرَأ هذه الحقيقة من خلال مراحل الصراع بين الانتفاضات الثورية وسطوة قوى الثورة المضادة على هذه الجماعة أو تلك. كما يجب أن نقرأ صعود التشيّع الإكليركي في إيران أو الوهابية في العالم العربي على خلفية صعود التعصب العلماني لمشروعات «الحداثة» العربية والإيرانية التي حرمت سكانها المنوعين من حقوقهم، في إيران والعراق وسورية وفلسطين، على حد سواء. وأصبحت أسطورة «الهلال الشيعي» نبوءة ذاتية التحقق، تهمل كليًّا ليس جدل التغيير والغيرية داخل صفوف الشيعة فحسب، بل أيضًا التشكيلات الوطنية المنوّعة في العالم العربي والإسلامي، التي تجعل من المستحيل تمامًا الدفاع عن أي افتراض بوجود موقف شيعي موحّد. خاض العراق وإيران، وهما ظاهريًّا بلدان شيعيان، حربًا دامية دامت ثمانية أعوام، كان الشيعة فيها يقتلون الشيعة تحت ستار خطاب قومي صارخ. وفي يومنا هذا، فإن دعم الجمهورية الإسلامية المستمر للقضية الفلسطينية، مهما كانت دوافعه السياسية، مخالف تمامًا لأي عامل شيعي.

باختصار، إن اختزال الأمم على شكل طوائف معيب، تمامًا مثل اعتبار أن الطوائف تتجاوز الأمم. تتمتع المجتمعات الشيعية في كل دولة - أمّة حالية بدرجات مختلفة من الاندماج، أو هي تعاني انعدامه بدرجات مختلفة. وكان لكل من القومية العربية واشتراكية العالم الثالث والإسلاموية المسلّحة، قوة فوق وطنية على قدر كبير من الأهمية، غير أن من المهم، أيضًا، أن التاريخ الطاغي يفرض ضرورة التغلب حتى على هذه العوامل كلها، باتجاه بناء وعي متجدد، وطني وفوق وطني، بدلًا من إحياء سياسات الهوية الطائفية المتخلفة والرجعية.

من الضروري أن نتذكر المسار المحدد لثورة عام 1979، قبل أن يستولي عليها رجال الدين الشيعة الإسلاميون بصفة عنيفة ومنهجية. وفي الواقع، من الخطأ الاعتقاد أن مسار هذه الثورة أبعد العرب الشيعة في المشرق العربي والخليج عن الانتماء إلى أوطانهم من جهة أنهم رأوا فيها ثورة شيعية في الأساس. وبالعكس، كانت الثورة الإيرانية بين عامي 1977 و1979 تتمتع بشعبية واسعة لدى مجموعة كبيرة من البلدان العربية والإسلامية (شيعية أم غير شيعية) بفضل طابعها الكوزموبوليتي متعدّد الأوجه، الذي كان يختمر منذ مدة طويلة جدًّا[566]. وقبل هذا، كان التجاذب بين قومية محمد مصدق المعادية للاستعمار والمشاعر المماثلة في العالمين العربي والإسلامي، والترابط البنيوي بين حركات حرب العصابات الإيرانية والكفاح المسلح في إطار حركة التحرير

الوطني الفلسطيني، هي أمثلة وإشارات مثالية وواضحة على أن هيكل الزخم الثوري الإيراني بأكمله كان متجذرًا بعمق في قوى سياسية مماثلة في العالم العربي. ولذلك، يؤدي النظر إلى عنصر الثورة الانتصاري وشيعيتها الإسلاموية باعتبارها عوامل تؤدي إلى انسلاخ المجتمعات الشيعية العربية، إلى الخلط بين هذه العوامل والتوجه الحقيقي للثورة. وعلينا أن نتذكر، من هند نهرو، إلى إيران مصدق، إلى مصر جمال عبد الناصر، إلى جزائر هواري بومدين، إلى غانا كوامي نكروما، إلى كوبا كاسترو، أن ثمة طيفًا معاديًا للإمبريالية، متجذرٌ على نطاق واسع، ويتمثل برؤية عالمية يمكن أن يقال عنها أي شيء باستثناء أنها طائفية أو قومية إثنية في رؤاها الثورية.

إن فشل الدولة - الأمّة ما بعد الاستعمارية في العالم العربي وإيران في تجاوز الانتماءات الوطنية الفرعية و/أو فوق الوطنية، يعود - أساسًا - إلى التجربة الاستعمارية التي فاقمت صعود القوميات الإثنية (القومية العربية، القومية الفارسية، القومية التركية ...إلخ)، بدلًا من حلّها والتغلّب عليها. ويجب أن تبدأ مثل هذه القومية الإثنية اللاتاريخية بتفكيك ذاتها على نحو نقدي. وينبغي أن يكون ذلك، في حالة القومية العربية، بدمج العناصر والقوى غير العربية (Non-Arab) (من كرد وأمازيغ) والعربية - الداخلية (Intra-Arab) (اليهودية والمسيحية والسنية والشيعية واليزيدية)، ومد ذاتها إلى العالم الإسلامي الأوسع (بما في ذلك تركيا وإيران ووسط آسيا وجنوبها)، كل ذلك في سبيل تجاوز تراثها الاستعماري بوصفها قومية برجوازية مؤثننة (Ethnicized). وباختصار، إن هذه الميتافيزيقا المجردة، الصنمية واللاتاريخية، التي تشكّلها «العروبة» و«الأمّة العربية» و«القومية العربية» (مع نظائرها المعيبة بالقدر نفسه من قومية فارسية وقومية تركية)، هي - في الواقع - الجزء الرئيس في المشكلة، وليست الحلّ أبدًا. وأكثر من ذلك، قادت كبرياءُ الدول العربية المجروحة، واستمرار السرقة الاستعمارية لفلسطين، وفشل القومية العربية الأساسي في تشكيل مؤسسات دائمة تضمن الحريات المدنية والمبادئ الديمقراطية، إلى ديمومة هذا الولع المرضي بـ «الأمّة العربية»، ومن ثم، التشوش الدائم في تصوّر طبيعة المشكلة وفهمها. وإلى جانب هذا كله، لم يقُدْ المفهوم الاستعماري لـ «العلمانية»، الذي حرم - على نحو منهجي - مجتمعات (Communities) وطنية فرعية من المشاركة السياسية، إلا إلى صعود الحركات التي هي على غرار «جماعة الإخوان المسلمين» السُنّية وحزب الدعوة الإسلامية الشيعي.

إن التجربة الفعلية لأمّة ما ومصيرها المشترك وذاكرتها المشتركة يجب أن تفصل، جذريًا، عما تمارسه دولتُها في السياسة من مكائد، تتيحها القومية الإثنية، بل ينبغي لهذه التجارب أن توضع

بمواجهة هذه القومية، ليكون بإمكان الأمّة أن تتنفس في بيئة اجتماعية وفكرية أكثر صحيّة. وبالإجمال، تختلف الأمم وتجاربها الجماعية، جذريًا، عن القومية بصفتها أيديولوجيا تتبنّاها الدول. ومن الضروري أن نتذكر أن تشكيل الصفوية (التي يهلّل لها اليوم على أنها نقطة التحول في تاريخ الشيعة السياسي في المنطقة) لم تكن أول سلالة شيعية حاكمة في التاريخ تستغل شرعيتها لترسيخ انقسام وهمي بين العرب والفرس. كما أن الأدارسة (788-974م)[567]، والرسيين (893-1962م)[568] والقرامطة (900-988م) والفاطميين (909-1171م) والحمدانيين (930-1003م)[569]، وهي كلها سلالات حاكمة تشكلت في قلب العالم العربي، إضافة إلى سلالات حاكمة عدة أخرى في الهند، سبقت ظهور الصفويين في إيران. وفي تقديري، أن هذا التركيز التاريخي على الصفويين، حتى لدى باحثين عرب، إشارة مذهلة إلى مدى نجاح الخطاب الذي تروّجه الأنظمة الحاكمة.

بالقدر نفسه، يمثل تعريف العلويين في سورية والحوثيين في اليمن وإعادة تحديدهم بوصفهم امتدادًا للتشيّع الاثني عشري السائد في إيران، نجاحًا لخطاب حكام الدول التي تعاني المشكلات والصعوبات في العالم العربي، بقدر ما هو تعبير عن فشل القومية العربية البرجوازية في استيعاب المجتمعات المحرومة ضمن دائرة نفوذها الأيديولوجي.

يوجد اليوم نوع من التكامل في خطاب الثورة المضادة لدى الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي وإيران، حفّزه جرح كبرياء القومية البرجوازية الإثنية، والأيديولوجيات المهيمنة التي شكّلت إطار المعرفة لجيل كامل. وبالتأكيد، من السهل أن تلام إيران على المشكلات الداخلية في العالم العربي، وهو أمر يمكن أن تستغله النخبة الحاكمة في إيران لمدّ نفوذها الإقليمي أكثر فأكثر. لكن هذا لن يحل المشكلات ذات الطابع البنيوي في داخل العالم العربي، وإيران كذلك.

كي نُعالج مرض الطائفية الخطر في المنطقة، نحتاج ليس إلى أعمال بحثية جدّية فحسب، بل أيضًا إلى إعادة التفكير جدّيًا في لب المفاهيم التي نختارها. ولا نستطيع أن نتغلّب على الطائفية الخطرة بقومية إثنية معيبة بالقدر نفسه، سواء أكانت عربية أم إيرانية أم تركية. علينا أن نتغلب على مقولة «فرّق تسد» الاستعمارية المميتة هذه، وأن نبدأ باسترجاع تجارب الأمم الحيّة التي استطاعت تجاوز الأيديولوجيات البالية والمتعصبة والمشوّهة التي تحلّ - دائمًا - في المكان الخطأ. إن

الأساطير المؤسسة للقومية الإثنية لا تقل غدرًا وتشويهًا عن الأساطير المؤسِّسة للطائفية الإسلاموية.

ثالثًا: الشيعة العرب في إيران

كان العرب موجودين في الأراضي الإيرانية حتى قبل الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي. وكانت القبائل العربية جزءًا لا يتجزأ من تناحر القوى الكبرى من رومان وساسانيين. وأدى ظهور الإسلام وإسقاط العرب للإمبراطورية الساسانية إلى إدخال العرب ومعهم ثقافتهم والدين الجديد إلى أعماق الأراضي الإيرانية. وكانت اللغة والثقافة الإيرانيتان متجذّرتين بعمق في لغة العرب وثقافتهم، وظلتا كذلك في ظل الإسلام. كما كانت الأراضي الإيرانية جزءًا لا يتجزأ من الإمبراطوريتين العربيتين المتتاليتين، الأموية والعباسية. وكانت الإمبراطوريات التركية التي نشأت لاحقًا، من الغزنويين إلى السلاجقة، تشمل العرب والإيرانيين والأتراك وجماعات أخرى عدة. وجرى بعد ذلك تقسيم العالم الإسلامي إلى ثلاث إمبراطوريات كبرى: المغول في الهند، والصفويون في إيران، والعثمانيون في آسيا الوسطى وآسيا الصغرى وعمق أوروبا وشمال أفريقيا. كان العالمُ الإسلامي، آنئذ، يعيش تنوعًا داخليًا، اجتماعيًا وفكريًا، وهذا التنوع لا يمكن قصرُه على المكونين المذهبيين، السُنّي والشيعي الإسلامي، بل كان يشمل العربَ والإيرانيين وغيرهم من المسلمين على حد سواء. وفي أعقاب السيطرة الإمبريالية الأوروبية والغزوات التي استهدفت العالم الإسلامي، من شمال أفريقيا إلى الهند، قاد تصاعدُ الحركات المعادية للاستعمار إلى تشكيل الدول - الأمم ما بعد الاستعمارية، وذلك على أنقاض آخر الإمبراطوريات الإسلامية. وفي الوقت الذي عملت فيه الأيديولوجيات القومية المسيطرة، في العالم العربي وإيران وتركيا، على بناء الدولة - الأمة ما بعد الاستعمارية وفق مقاييسها الأيديولوجية، استمر الكثير من المجتمعات (Communities) الوطنية الفرعية في التحريض على مثل هذه التصورات الفضفاضة عن «أصول الأمّة» (Nationhood).

أمّا الانقسام المفترض بين السنّة والشيعة والعداوة الطائفية بينهما، فقد خلّفه الاستعمار، ولا يزال مصدر بلاء للدولة - الأمّة ما بعد الاستعمارية. وفصَّلت وبرهنتُ، في أعمال سابقة لي، أن التشيّع لم يكن أبدًا مجرد طائفة، كما أن التسنن (Sunnism) لم يكن أبدًا وجودَ غالبية معادية

تضطهد ما عداها من المسلمين[570]، وأن التسنّن والتشيّع قراءتان لإرث النبي الكاريزماتي، أحدهما يُكمل الآخر، ففي حين أن ما نشأ لاحقًا على أنه المذهب السُنّي كان - في العموم - محاولة لتنميط (Routinize) سلطة النبي الكاريزماتية ومأسستها، وما بات يُعرَف لاحقًا بالمذهب الشيعي كان محاولة لإدامة تلك السلطة الكاريزماتية والحفاظ عليها ضمن نسل ابنة النبي (فاطمة الزهراء) من الذكور. وهكذا، فإن ما نُسمّيه اليوم السُنّة والشيعة هما في الواقع روحان متكاملتان ضمن الجسم الإسلامي الواحد، المعياري والمعنوي والمتخيل (Imaginative). ولم يسبق أبدًا أن وُجد مجتمع شيعي خالٍ من التوجّهات السنّية في بناء المؤسسات، كما لم يكن هنالك أبدًا مجتمع سُنّي يخلو من الميل الشيعي إلى السير خلف قادة كاريزماتيين يذكّرونهم بأنبيائهم الملهمين. ومن ثمّ، فإن المذهبين السنّي والشيعي هما قراءتان مترابطتان عضويًا للرسالة النبوية.

إن انهيار هذه الحقيقة من حقائق تاريخ الشيعة العقائدي وتحوّلها إلى عداوة طائفية بين مجموعتين إسلاميتين، عملية تمت بكاملها تقريبًا بإكراه من الاستعمار. واليوم، تُحوك خيوطها وتفاقمها أنظمة قوى الثورة المضادة الحاكمة، بسبب خوفها من تصاعد اللغة السياسية التحررية التي أطلقتها الثورات العربية التي تستعيد وتستأنف من النقطة التي توقفت عندها الثورة الإيرانية 1977-1979. إن نسيان تلك الحقيقة، واختصار الثورة الإيرانية برجال الدين الذين فرضوا قوتهم وتباهوا بالانتصار، والنظر إلى الثورات العربية باعتبارها سببَ (وليست علاجَ) هذه الطائفية، هي مواقف تمثّل القراءة الأشد كارثية للتاريخ والسقوط الكامل في المكائد السياسية التي يحيكها الحكام المستبدون في الدول ذات الأكثرية السُنّية والشيعية.

نشأ المذهب الشيعي، مثله مثل الإسلام، في سياق عربي حصري تقريبًا. وتوسّع الإسلام أضعافًا مضاعفة، ومعه تنوعاته الداخلية كلها، التي خلّفها الفتحُ العربي ذو النزعة الإمبراطورية، خارج بلاد العرب، بين القرنين السابع والعاشر. ثم توسع أكثر فأكثر، مع صعود الإمبراطوريات التركية والمغولية، التي شكّل عمادها العناصرُ غير العربية في المجتمعات الإسلامية، من غزنويين وسلاجقة وأليخانيين، وصولًا إلى صعود العثمانيين والصفويين والمغول، وهي آخر الإمبراطوريات الإسلامية. وكان هؤلاء جميعًا من غير العرب، من أصول تركية وإيرانية وهندية.

لاحقًا، أسفر الصدام بين آخر الإمبراطوريات الإسلامية هذه والاستعمار الأوروبي عن قيام دول - أمم منوّعة، وصعود القومية البرجوازية الإثنية، بتسميات عربية أو إيرانية أو تركية أو

هندية. وعلى أنقاض الإمبراطوريات الإسلامية السابقة وتشكل الدول - الأمم ما بعد الاستعمارية، بدأت مجموعة من المقاييس ذات الطابع العنصري والإثني والطائفي تتفشى في المنطقة كالطاعون. وهكذا، بدأت تشكل فئات، مثل «الشيعة العرب» أو «السُنّة الفرس»، وهما مثالان عن أعراض سياسات الهوية الزائفة هذه.

ترجع الأصول السياسية والمذهبية للتشيّع إلى ما يُسمّى اليوم «العالم العربي»؛ إذ ظهر التشيّع في الجزيرة العربية بين أوائل مؤيدي علي بن أبي طالب، ابن عم النبي وزوج ابنته، وهو عربيّ (وليس إيرانيًّا)، ثم أخذ أهمية متعاظمة مع واقعة الطف (معركة كربلاء) (61هـ)، في بدايات العصر الأموي، التي تقاتَلَ فيها فصيلان عربيان، ولم يكن في الأمر أي شيء إيراني أو فارسي. وكانت جميع الانقسامات اللاحقة داخل التشيّع التي أسفرت عن نشوء فرق جديدة فيه، مثل الزيدية والإسماعيلية، شأنًا داخليًا بالكامل، حدثت في التاريخ العربي، وعلى الأرض العربية. وفي الوقت الذي وصلت فيه الإسماعيلية إلى أعماق معقل السلاجقة، كان هذا التفاعل ذا صلة بمسائل عقائدية، وليس للأصول الإثنية لأي طرف صلة بهذا التطور. كما أن تأسيس السلالة الصفوية في القرن السادس عشر، الذي يُنظر إليه اليوم - على نحو منافٍ للتاريخ ومفتقر إلى الدقة - باعتباره عتبة سيطرة الإيرانيين على التشيّع، ما كان ممكنًا من دون الهجرة الفكرية والعلمائية الواسعة من لبنان (جبل عامل) إلى أصفهان، عاصمة الدولة الصفوية. وعلى امتداد بدايات العصر الصفوي وأواسطه، كان العلماءُ العرب يهاجرون إلى قلب بلاد الصفويين، ويعطون زخمًا للصعود الكبير في تاريخها الفكري. وأعقب هذا هجرة عدد كبير من الشعراء والأدباء الفرس باتجاه الشرق إلى الهند. وها نحن نرى اليوم ما حققه هؤلاء العلماء في أصفهان من إنجازات استثنائية، في علم الكلام والعقيدة والفقه وأصوله والفلسفة والتصوّف. وكانت الغالبية الساحقة من هذه الإنجازات باللغة العربية، لا الفارسية.

ما الذي يمكن أن يعنيه العرب أو اللغة العربية هنا؟

كان العصر الصفوي هو الحلقة الأكبر مجدًا في تاريخ المسلمين الفكري من جهة التأليف بالعربية، بدءًا من كتاب الملا صدرا الأسفار الأربعة في القرن السادس عشر، وصولًا إلى الميزان في تفسير القرآن للطباطبائي في القرن العشرين. هذه النصوص الأصيلة كُتبت كلها بالعربية، وليس

بالفارسية، وكانت الكتابةُ بالعربية بمنزلة القانون الفكري. وإذا كنا نقرُّ أن العربية هي معطًى إثني، فهل تكون سطوتُها، هنا، شكلًا من أشكال الاستعمار؟

مرةً أخرى، من العربي إذًا؟ وما هي اللغة العربية؟ هل يمكن حقًّا للتاريخ الفكري والاجتماعي العربي أن ينسلخ عن هذه القطعة الاستثنائية من ذاته؟ كما أن عكس هذه الحقيقة صحيح أيضًا؛ إذ نجد، بدءًا بأوائل الشعراء الفرس في العصر الغزنوي، وصولًا إلى روّاد الشعر الفارسي (الرومي وسعدي) أنهم كانوا جميعًا من السُنّة الفخورين بمذهبهم والممارسين شعائره. لذلك، من غير الممكن أن نفصل تاريخ الأمم على أساس الخطوط الزائفة التي صنعها الاستعمار، والتي تتعارض - كليًّا - مع التاريخ الفكري الإسلامي.

رابعًا: أزمة الذات ما بعد الاستعمارية

إن المهمة الوحيدة التي تواجه المفكرين العرب وغير العرب، والمسلمين وغير المسلمين، اليوم، هي تجاوز الحدود العقلية الوهمية التي صنعها الاستعمار لتقسيم الناس، كي يستطيع حكمهم بطريقة أسهل. وتشمل هذه المهمةُ الكشفَ عن منابع التضامن المستترة التي تحاول «رادارات» الأنظمة الحاكمة حجبها وطمسها. لذا، فإن الاصطفاف مع هيمنة نظام حاكم ضد هيمنة نظام آخر هو مثال كلاسيكي على خيانة المثقفين وفشلهم في تأدية مهمتهم التاريخية المتمثلة بتنقية الجو من الحيل المشوِّهة للحقائق التي تخدم مصلحة نظام استبدادي ضد نظام استبدادي آخر.

في الحقيقة، إن الأنظمة الحاكمة الآن في الكثير من بلدان العالم العربي والإسلامي هي جزء لا يتجزأ من الماكينة الإمبريالية التي تسعى للهيمنة الاقتصادية النيوليبرالية الجديدة، وهي تعوّل كثيرًا على هذه الانقسامات الوهمية، بين السُنّة والشيعة، أو بين العرب والإيرانيين. لكن، من الوهم أن نتصوّر أن الطبقتين العاملتين العربية والإيرانية، أو السنّية والشيعية، أو النساء اللواتي يناضلن من أجل المساواة، أو الأجيال الشابة الخائفة على مستقبلها، أو العمال المحرومين الذي يجوبون أرجاء المنطقة أو العالم بحثًا عن عمل في بيئات عدائية، يعادي بعضهم بعضًا بالفطرة، بفعل سياسات هوية موروثة، يذكي نارها أولئك الذين يحكمونهم.

تكمن المفارقة التي تمكّن العرب الشيعة والإيرانيين السنّة من سؤال التحدي: من هم؟ وماذا هم؟ ليربك الأنظمة الحاكمة العربية والإيرانية والمفكرين والمثقفين الذين يواصلون إدامة هذه الخرافات، بدلًا من دحضها. ويطرح العرب الشيعة والإيرانيون السنّة إشكالية الوعي التكميلي الذي يتسبب بأن يلتبس عليهم أمر أنظمة المعرفة المهيمنة التي تسعى إلى تفريقهم كي تتمكن من حكمهم، كما أن أمر الانقسامات في ما بينهم ملتبس عليهم. ولذلك، على المفكرين والباحثين النقديين العرب أن يجتازوا هذه الحدود الوهمية، وأن يحرروا عقولهم من الاستعمار، وأن ينتجوا معرفة تحررية عن إيران؛ كما على المفكرين الإيرانيين أن يجتازوا الحدود الوهمية ذاتها، وأن يحرروا عقولهم من الاستعمار، وأن ينتجوا معرفة تحررية عن العالم العربي.

من الضروري النظر إلى الوعي الوطني العربي أو الإيراني المتطور، بالتزامن مع الوعي فوق الوطني الذي يتشارك فيه العرب والإيرانيون، وهو وعي فوق وطني يتجاوز الانقسامات الوهمية التي صنعها الاستعمار. ومن أمثلة ذلك، ما كشفته صفحات دراما الثورات العربية التي حدثت في المجال العام فوق الوطني الذي يشمل إيران بصفتها كيانًا سياسيًا منوَّعا.

إن اختزال إيران بنظامها الحاكم، أو العرب بدولهم الفاشلة والمحاصرة بالصعوبات، هو دليل واضح على الإخفاق النظري في التصالح مع سياسات التغيير الجوهرية في المنطقة بأسرها. وفي هذا الوعي التوفيقي تاريخيًا، يذوب وعي المرء الجماعي (Gemeinschaft) بأنه شيعي أو سنّي في التشكيل الأكثر مجتمعية (Gesellschaft)، حين يعي أنه مسلم، حتى قبل أن يتلاشى في كوزموبوليتية إقليمية أوسع، تشمل غير المسلمين من الهند إلى آسيا الصغرى.

إن تكوين المواطنة ما بعد الاستعمارية شأن وطني، بالضرورة، في حين أن تكوين الهوية العضوية (organic) أمر تعددي على الدوام، وهو يعمل في اتجاه الغيريات الموجودة والناشئة كلها. وهنا، تعمل سائر أشكال الوعي بالهوية (من الوطنية الفرعية، مرورًا بالوطنية المتخفية، وصولًا إلى ما قبل وحتى ما بعد الوطنية (Pre or Post-nationalism) ضمن عضوية أوسع، لإدراك الذات الكوزموبوليتية. ومن ثمّ، يتشكل التضامن العضوي من خلال الجدل بين العلاقة الابتدائية داخل الجماعة (Gemeinschaft) والعلاقة الثانوية داخل المجتمع (Gesellschaft). وأخفقت هذه الجدلية في بلورة قوة عضوية قادرة على استدامة نمط الحداثة المجتمعية الذي يفضي إلى تشكيل ذات سياسية منظمة (Agential political subject). واستبق تشظي هذه الذات

السياسية تشكيل منظومة (Agency) تاريخية واعية ذاتيًا، مع حقوق مواطنة كاملة في مجال عضوي عام. ويمثّل الانحسار النسقي للمجال العام والنطاق العام (Public domain) واختفاؤه داخل ما هو سياسي النتيجةَ الوحيدة والأكثر كارثية التي أسفر عنها الظرفُ الاستعماري، بصفته حاكمية أعلنت داخلها مسألةُ «الشيعة العرب» عن نفسها.

إن التمييز بين التشيّع العربي والتشيّع الصفوي (أو الإيراني)، إذا كان ممكنًا، فإنه يستند إلى نمط المفهوم السوسيولوجي لـ «الدين» الذي نتبناه: المفهوم الفيبري، حيث يُبنى الدينُ على مذاهب أخلاقية ومبادئ ميتافيزيقية أو المفهوم الدوركهايمي، حيث ينبني الدين على الضمير الجمعي، وهذا يخضع لتقلّبات تاريخية. وفي تقديري، أن أيًّا من هذين النمطين المثاليين ليس كافيًا بمفرده، بل ينبغي التوليف النقدي بينهما لتقديم قراءة للدين أكثر توازنًا وعضوية.

إن افتراض أن إيران المعاصرة تستند إلى التشيّع الصفوي هو افتراض غير صحيح؛ ذلك أنه يتجاهل عصري نادر شاه وقاجار الفاصلين وما تلاهما من تدخلات استعمارية (الروس والفرنسيون والبريطانيون)، وهذه التحولات هي التي قادت إلى إعادة إحياء سلطة رجال الدين.

تفاقمت تاريخيًّا داخل الدول - الأمم ما بعد الاستعمارية النزعات الانفصالية - مثل نزعات الآذريين أو الكرد أو العرب أو البلوش في إيران - بفعل سياسات جهاز الدولة المركزي السيئة وذات الطابع العنصري. ونتج ذلك في معظمه من الفشل الأساسي للمشروعات ما بعد الاستعمارية الهادفة إلى إنتاج دولة - أمّة حقيقية تندمج فيها فكرة الأمّة التعددية، باعتبارها جزءًا أصيلًا من شرعية الدول الحاكمة. ونذكر، هنا، حالة الكرد في العراق وسورية وإيران وتركيا، والأقباط في مصر، والشيعة في البحرين أو اليمن أو لبنان أو السعودية، أو الأمازيغ على امتداد مساحة واسعة في المغرب العربي، بصفتها جماعات وطنية فرعية رئيسة. وهي تعكس التقاطع بين الأمم ما بعد الاستعمارية من جهة، ومخلفات الاستعمار التي نشأت منها من جهة أخرى. وليست هذه ظاهرة تميز البلدان العربية أو الإسلامية؛ إذ إن حركات الإسكتلنديين والويلزيين والإيرلنديين في المملكة المتحدة، والأميركيين الأفارقة في الولايات المتحدة، والحركات الانفصالية في نيوفاوندلاند واللابرادور وكيبيك في كندا، والباسكيين في البرتغال، والفلمنكيين في منطقة فلاندرز من بلجيكا، حركات تعكس ظاهرة مماثلة في سياقات أوروبية غربية وأميركية شمالية. وتتوافر روايتان متنافستان تحيك كل واحدة منهما تاريخًا ضد الأخرى: رواية سلطة الدولة الجاذبة إلى المركز، في

مقابل النزعات النابذة لدى الجماعات الهامشية من أجل الانفصال عن الدولة ـ الأمّة التي فشلت في استيعابها. وعلى هذه الخلفية، فإن الأعمال العدائية العدوانية التي تثار بين السنّة والشيعة مركزة كليًّا على نماذج من صنع الاستعمار، مثل البروتستانت والكاثوليك في إيرلندا، أو المسلمين والهندوس في الهند، أو اليهود والمسيحيين والمسلمين في فلسطين.

خامسًا: من الطائفية التقسيمية إلى التضامن العضوي

كي نُحارب هذه العداوة الوهمية التي تُعرّض العالم الإسلامي للخطر، يلزم حتمًا أن نتذكر كيف أدّى الغزو الأميركي للعراق على الفور إلى تقسيمه ثلاثة أجزاء؛ بسبب الاستبداد المركزي الذي كان يمارسه صدام حسين. وفي حين وحّد الربيع العربي العرب من العراق إلى المغرب في اتجاه مصيرهم المشترك، فإن قوى الثورة المضادة في العائلات الحاكمة شدّتهم إلى الوراء لتعيدهم إلى القومية الإثنية والسياسات الطائفية. كما أن مذبحة صدام حسين بحق الكرد في الشمال، والمذابح الجماعية بحق الشيعة في الجنوب، وطرد عشرات الآلاف من الإيرانيين ـ العراقيين أو العراقيين ـ الإيرانيين، كانت كلها علامات وحشية وشريرة تدل على وهمية عروبته وعروبة منفّذي أوامره. وشدت قوى الثورة المضادة في العالم العربي الزخم الثوري إلى الوراء، وأعادته إلى نظام «فرّق تسد» الذي كان سائدًا قبل الثورات.

تتمتع الدول المجاورة بالثراء والإمكانات، ولهذا فإنها مهددة ومُعرّضة للخطر نتيجة دلائل واقعية عن ثقافات وتجارة تعبر حدودها الاستعمارية الوهمية. أمّا الطرق الملاحية، فهي مقاييس للوعي التاريخي أكثر دقة. وترعرع جيلي في جغرافيا كان فيها شط العرب يصب في الخليج الفارسي، ثمّ في بحر العرب، ثمّ في المحيط الهندي، قبل زمن طويل من الوقت الذي بدأت فيه الدورة الحالية من القومية البرجوازية الإثنية بتحريض العرب والإيرانيين أو السُنّة والشيعة بعضهم على بعض. وكان ثمة، منذ آلاف السنين، تفاعلٌ تجاريٌ وثقافيٌ من الهند إلى أفريقيا، وصولًا إلى المجتمعات العربية والإيرانية في هذه المنطقة، قبل أو بعد وقت طويل من التقاء تلك المجتمعات بالاستعمار الأوروبي والمخططات الأميركية في الوقت الراهن. وإن الحقيقة الكوزموبوليتية التي تمثّلها الموجات المتتالية من الهجرة العمّالية هي التي تشفي من مرض العداء للغرباء والرهاب منهم الذي ابتلي به كثرٌ من المفكرين والقادة العرب والإيرانيين على حد سواء.

كما أن الوعي الوطني الصحي والصلب يتطلب أيضًا في يومنا هذا اهتمامًا أوثق بكثير بتفصيلات السياسات الجندرية والطبقية والعنصرية، للتغلّب عليها بوسائل تستطيع اختراق هذه البنى الاستعمارية. ونجم عن صعود الثورات العربية منذ عام 2011، بفعل جمعها هذه العوامل والقوى كلها، إعادة تفكير أساسية في المسائل التالية: ما هو بالضبط ما نسمّيه «ثورة»؟ وهل أن الثوار يأتون بالشكل نفسه أو المظهر نفسه أو السياسة نفسها؟ ومتى بدأت هذه الثورات؟ هل كان ذلك عندما أحرق محمد البوعزيزي نفسه في الرابع من كانون الثاني/يناير 2011؟ ومتى انتهت؟ أكان ذلك عندما دبّر عبد الفتاح السيسي انقلابًا عسكريًا (في مصر) في الثالث من تموز/يوليو 2013؟ وهل أن الثورات تبدأ وتنتهي فجأة؟

تمرّ المجتمعات العربية والمسلمة عبر تغييرات عالمية تاريخية. وكان صعود ما يسمى حقًا وإنصافًا «الربيع العربي» لحظة تدشين تحوّل تاريخي طويل لعالم بأكمله. كان هنالك ويبقى على الجانب الأول من المعادلة جماهير تتألف من ملايين البشر المسالمين الذين تدفقوا إلى طرق مدنهم وساحاتها، مطالبين بحرياتهم المدنية وبالكرامة المتمثلة بمساحة ديمقراطية في وطنهم، معبّرين عن ذلك كله بكلمات غير طائفية البتة. وجرى على الجانب الآخر تعبئة قوة ضخمة معادية للثورة امتدت من القوى العظمى المهيمنة في المنطقة، وصولًا إلى العائلات العربية الحاكمة الرجعية؛ ما مكّن لخطاب طائفي يبث الرعب في النفوس، أسفر عن الظهور الشنيع لما يسمي نفسه «الدولة الإسلامية».

على السطح، كانت نتيجة هذا اللقاء المصيري صعود زمرة عسكرية في مصر، وقبلية طائفية رجعية في الأماكن الأخرى. لكنّ هذا البروز الأجوف إلى سطح الحوادث لأي استيلاء عنيف على السلطة المدنية - تجلّى بعمليات الخطف والتعذيب والقتل أو الإعدام العلني لأشخاص لمجرد الشك في أنهم يزعزعون استقرار الأنظمة الحاكمة - لا يمثّل أي إشارة على أن المعادين للثورة قد انتصروا انتصارًا نهائيًا. وتشهد المنطقة بأكملها تغييرات بنيوية أساسية، وتوافر أفكار أبعد مدى تثري المجتمع المدني. ويشهد المسرح الفني تجارب تقوم على نطاق أوسع من المشاعر الأكثر تحررًا بقدر كبير. وسهّلت شبكة الإنترنت انفتاح الحدود الثوري على نحو لا تستطيع معه الشرطة السيطرة عليه. وتتلاشى الحدود الوهمية بين الدول بفضل تبادل الأفكار المفتوح الذي يحرر مواطني أي دولة من نظامهم الحاكم. كما أن الدول المفتقدة الشرعية والمحاصرة بالمشكلات في الغالبية الساحقة من البلدان العربية والإسلامية تعجز ببساطة عن السيطرة على هذه التبادلات

البنيوية الضخمة بين الأمم. وجل ما تستطيع هذه الدول المختلة وظيفيًا فعله هو ترتيب انتخابات مزوّرة، وخوض حروب زائفة في ما بينها، واستهداف «الإرهابيين» الذين يزيدون أو ربما يقلّون عنها إرهابًا، وعقد اجتماعات في قاعات المؤتمرات المبهرجة، وإصدار التصريحات الرنانة والسخيفة، والذهاب مرة في السنة إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة، وإلقاء خطابات مضحكة والتظاهر بأنها المسؤولة عن العالم الذي يبلغ بها التوهم درجة تدفعها إلى الاعتقاد أنها تسيّر شؤونه. وتتمثّل مهمة المواطنين المسؤولين والمفكرين النقديين بعدم أخذ عظات من الماكينة الدعائية لهذه الدول الفاشلة، والتساؤل عن خصائص الاختلافات الطائفية أو العرقية بين السنّة والشيعة أو بين الإيرانيين والعرب. ولا يوجد أي خصائص ذات مغزى بما يكفي لحرف مسار هذه التغييرات الثورية.

تشابكت فئات المستعمِر والمستعمَر الدائمة منذ بداية ظهورها، ويمكن للمستعمَرين أن يفكروا، وهم يفكرون فعلًا، وفق معطيات استعمارية. وانتهت علاقة السيد - العبد ظاهريًّا، لكن ليس في عالم الأفكار حين يكون الرعايا في حقبة ما بعد الاستعمار ناقلي عبوديتهم في فئات معرفية استعمارية. وفي أيام الذروة بالنسبة إلى الاستعمار والحقبة التي تلته، كانت مصطلحات التحرير الزائفة هذه متأصلة في العقل العربي والمسلم المستعمر؛ وهي لا تزال باقية حتى يومنا هذا. ونحتاج إلى فهم طبيعة العقل المتحرر من الاستعمار والمنظومة التحررية المستهدفة، وفق مصطلحات تطفو على السطح في نظام معرفة جديد. وسبق أن كانت حالة تحرر العقل من الاستعمار واضحة بجلاء في مسار النضالات ضد الاستعمار، لكن بالدرجة الأكبر في الفن والأدب، حيث يكون ذلك الطيف مقياسًا للتحرر العقلي والثقافي أكثر دقة. أمّا أصحاب العقول الضعيفة العالقة في داخل المكعبة العقلية «ملائم للشرقيين»، فإنهم يصطفون تارة مع الاستبداد المرضي في بلدانهم أو تارة أخرى مع الإمبريالية الليبرالية الجديدة في الخارج. وهكذا فإنهم لا يستطيعون رؤية آفاق التحرر الناشئة، فيقعون في أفخاخ القومية الطائفية أو الإثنية التي تنصبها الاستعارات التي تحكمهم، ويصبحون أدوات فاعلة في القول المأثور «فرّق تسد». لكن مصير الأمم يتبع، مع ذلك، مسار تحرر مختلف.

المراجع

Dabashi, Hamid. The Arab Spring: The End of Postcolonialism. London: Zed, 2012.

________. Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads. New Brunswick. NJ: Transactions, 1989.

________. Iran, The Green Movement and the USA: The Fox and the Paradox. London: Zed, 2011.

________. Iran without Borders. London; New York: Verso, 2016.

Dirks, Nicholas B. Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Mamdani, Mahmood. Define and Rule: Native as Political Identity. Cambridge: The W.E.B. DuBois Lectures, 2012.

الفصل الثالث عشر

الشيعة العرب في إيران

نحو تعريف جديد للهوية العربية الأهوازية ...... إلهام لطيفي

تتناول هذه الدراسة الهوية الثقافية لعرب إيران وقضاياها الراهنة: الطرائق التي يمارس بها الشيعة العرب مواطنتهم الإيرانية من جهة، والطرائق التي يُعزّزون بها هويتهم الثقافية العربية من جهة أخرى[571].

يمثّل المسلمون من الناحية التاريخية نسبة تراوح بين 98 و99 في المئة من سكان إيران، و89 في المئة من هذه المجموعة المهيمنة هم من الشيعة. ويمثّل من بقي السكان السنّة الذين يتألفون في معظمهم من التركمان والعرب والبلوش والكرد، ويقطنون جنوب غرب إيران وجنوب شرقها وشمال غربها.

نصّ دستور الجمهورية الإسلامية في إيران لعام 1979 (المادة 12) على أن الإسلام هو دين إيران الرسمي طبقًا للمذهب الجعفري الاثني عشري، وأن هذا المبدأ «غير قابل للتغيير إلى الأبد»[572]. وكانت إيران بلدًا متعدد الأعراق ومتعدد الثقافات على الدوام. تعدُّ اللغة الفارسية في إيران اللغة الرسمية التي ازداد الناطقون بها مؤخرًا ليمثّلوا غالبية السكان. وهنالك مجموعات لغوية أخرى عدة: التركية (التي يتحدث بها الأذريون والتركمان والقشقائيون والشاهسون) والكردية والعربية والبلوشية والأرمنية والسريانية. ويفهم معظم الإيرانيين الذين يتحدثون هذه اللغات هويته الإثنية على أنها مكملة لهويته الوطنية[573].

في عام 1986، كان العرب الشيعة يمثّلون أقلية كبيرة في إيران (3 في المئة من مجموع السكان). ويكثر العرب، خصوصًا في محافظة خوزستان (عربستان تاريخيًا) الجنوبية الغربية

المجاورة للعراق. وكان لهم دور سياسي كبير. ويدّعي القوميون العرب أن المنطقة كانت دائمًا الهدف الأول للهجمات، خصوصًا في أثناء الحرب العراقية - الإيرانية؛ إذ كان هنالك طمع في نفطها، ومطالبة بمحافظة خوزستان الإيرانية بوصفها عربية[574].

القبائل العربية في إيران هي قبائل كعب ولام وطرف وتميم ومروان وآل خميس والباوي وآل كنانة والخزرج على نحو أساسي[575].

يقطن العرب، جغرافيًا، في موقع القلب الاقتصادي والإستراتيجي من الاقتصاد الإيراني؛ وإذ لا تزال صناعة النفط تمثل أكثر من 80 في المئة من الصادرات الإيرانية، تقع نسبة 70 في المئة من مصادر النفط الإيرانية في محافظة الأهواز[576].

ولئن كان الأهوازيون[577] يتقاسمون مع العرب الهوية الإثنية، فإنهم يتبنون أداء إيران القانوني والسياسي، فيخضعون للحقوق والواجبات نفسها التي يخضع لها أي مواطن إيراني. وبينما لا يعرف الكثير من المجتمعات العربية في يومنا هذا الأقلية الأهوازية، تتشارك هذه الأقلية مع المجتمع العربي بأسره اللغة والثقافة والتقاليد والتنظيم الاجتماعي؛ حتى إنها تشترك في جذورها مع قبائل العراق واليمن وبلدان الخليج. ومن ناحية ثانية، يشترك عرب الأهواز أيضًا في قدر من التقاليد الإيرانية[578]. هذا فضلًا عن أن العرب في إيران يميلون إلى تبني قيم إثنية وثقافية عربية؛ بسبب تزايد أهمية عناصر ثقافية عربية مثل اللغة والحروف والدين والشعر والملابس التقليدية.

يرى بعض الباحثين أن الحداثة أدّت مؤخرًا إلى التقليل من الشعور بالهوية الإثنية، في مقابل تقبّل القيم العالمية في أوساط الإيرانيين العرب[579].

انقطع التفاعل الثقافي بين عرب الأهواز والدول العربية منذ زمن بعيد، أي منذ عام 1925 كما يحدد بعض المؤرخين، وهو العام الذي أُسِر آخر أمراء الأهواز الشيخ خزعل الكعبي على يد رضا خان البهلوي، وتكرس الأمرُ في ما بعد الثورة الإسلامية والحرب العراقية - الإيرانية. غير أن عرب الأهواز جدّدوا انفتاحهم الثقافي على الدول العربية خلال رئاسة محمد خاتمي (1997-2005)، المعروف عنها أنها مرحلة انفتاح ثقافي للأقليات الإثنية، واستمر ذلك إلى الآن. ومن مظاهر المرحلة الإصلاحية خلال عهد خاتمي تحول أفراد من الطائفة الشيعية إلى الطائفة السُنّية، وبنسب ملحوظة[580]، الأمر الذي سأفصّل فيه لاحقًا. والحال أن 99 في المئة من السكان في محافظة

خوزستان العربية هم من الشيعة. وتعدُّ هذه المحافظة الأكثر تجانسًا من بين المحافظات الإيرانية، نظرًا إلى نسبة الشيعة فيها. ويعدُّ ذلك هو المكون الرئيس لانسجام عرب الأهواز مع الهوية الوطنية الإيرانية[581]. وتعامل جزء من الخطاب السياسي الإيراني مع الأهواز من خلال وضعها الإقليمي، بهدف إظهار العرب هناك بوصفهم مجموعةً مرتبطةً بالدول العربية، ومصدر قوة سياسية للسُنّة في إيران. في حين تشير الأدبيات المعارضة لهذا التيار إلى أن مصدر هذه النزعة هو التهميش والتمييز بحق المواطنين العرب في إيران الذين لا يتمتعون بحقوق سياسية متساوية.

أولًا: الأهواز أم الأحواز؟ عربستان أم خوزستان؟ الـ «واو» المنسية في صراعات التسمية

ترى التيارات السياسية المطالبة بالحقوق القومية السياسية والثقافية لعرب الأهواز أن تسمية إقليم الأهواز تعدُّ عاملًا مهمًّا جدًّا في تعريف هوية الإقليم الثقافية؛ غير أنه لا يوجد اتفاق على التسمية؛ إذ تُطلق عليه تسميات مختلفة. فهناك من يسمي هذا الإقليم «الأهواز»، وهناك من يطلق عليه «الأحواز»، وهناك من يفضل تسميته «إقليم عربستان». وهناك من يرى أن تسمية «الأهواز»، بالهاء، فارسية، و«الأحواز» تسمية عربية، ويطالب بإطلاق هذه التسمية لإعادة عروبة الإقليم. بينما يختلف آخرون ويصرّون على تسمية «الأهواز»، أي التسمية السائدة حاليًا للإقليم في جميع الوثائق الإدارية والأرشيف المكتوب.

في نظرة تاريخية إلى وجوه تسمية هذا الإقليم، نجد خلافًا بيِّنا بين المؤلفين العرب والفرس، منذ العصور الإسلامية المبكرة، فحمزة بن الحسن الأصفهاني يشير إلى أن عبارة «سوق الأهواز» معربة عن عبارة «هوجستان واجار» الفارسية، يقول: «أما هرمز أردشير فاسمٌ لمدينتين كان أردشير لما اختطهما سمّى كل واحد باسم متركب من اسمه ومن اسم الله عزّ وجل، فأنزل إحداهما للسوقيين والأخرى لعظماء الناس والأشراف منهم، وصار لمدينة السوقيين اسم آخر وهو هوجستان واجار فعرّبوه وقالوا سوق الأهواز، وعرّبوا الاسم الآخر، فقالوا هرمشير. ولما ورد العرب خوزستان خرّبوا مدينة العظماء وتركوا مدينة السوقيين»[582]. هذا الرأي يرفضه عبد النبي قيم، وهو باحث إيراني عربي، حيث يرى أن مفردة «سوق الأهواز» لا يمكن أن تكون معربة عن عبارة «هوجستان واجار»؛ فعندما تدخل كلمة غير عربية إلى اللغة العربية ويتم تعريبها، يتغير حرف أو

حرفان منها، كما في مفردات «پولاد» و«سپاهيان» و«پارس» التي تم تعريبها، فأصبحت «فولاذ» و«أصفهان» و«فارس» على الترتيب. في حين أن عبارة «هوجستان واجار» لا قرابة لها مع عبارة سوق الأهواز، ولا يمكن أن تكون معرّبة عن تلك العبارة[583]. أما أحمد كسروي، فيعتقد أن مفردة «أوواجا» التي جاءت في كتابات داريوس الإخميني في بيستون، هي في الواقع أصل كلمة «الأهواز»[584]، لكنه لا يشرح كيف جرى هذا التغيير.

هناك آراء تذهب إلى أن مفردة «الأهواز» جاءت من مفردة «الأخواز» الفارسية، من دون أن توضح كيفية تبديل الهاء بالخاء، وكيفية جمع مفردة «خوز» الفارسية جمعًا عربيًا، فصارت (أخواز). وردّ كسروي على هذا الرأي بأن مفردة «خوز» تعني الشعب الخوزي، وحتى لو جُمعت «أخواز» فإنها ستبقى تدل على الشعب وليس المكان[585].

لكن يبدو أن ما جاء في معجم البلدان لياقوت الحموي، المؤرخ والجغرافي المعروف، هو أشدّ رصانة. يقول الحموي: «الأهواز [...] جمع هَوْز وأصله حَوْز، فلما كثر استعمال الفرس لهذه اللفظة غيّرتها حتى أذهبت أصلها جملة، لأنه ليس في كلام الفرس حاء مهملة، وإذا تكلموا بكلمة فيها حاء قلبوها هاء، فقالوا في حسن هسن، وفي محمد مهمد، ثم تلقفها منهم العرب فقُلبت بحكم الكثرة في الاستعمال وعلى هذا يكون الأهواز اسمًا عربيًا سُمِّي به في الإسلام»[586].

يعلّق قيم بالقول: «إن ما يأتي به الحموي في ما يخص كلمة الأحواز، وطريقة الفرس للفظها الأهواز' يبدو أشدّ قبولًا؛ إذ نرى الكثير من المفردات التي تكتب بالحاء ويلفظها الفرس بالهاء»[587].

يضيف الحموي في وجه تسمية «الحَوز» أن «الحوز في الأرضين أن يتخذها رجل ويبيّن حدودها فيستحقها، فلا يكون لأحد فيها حق»[588]. وكان سكان هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام هم من القبائل، وكانت كل قبيلة تحوز على أرض وتقوم بتمييزها من الأراضي الأخرى وتسميها «حوزًا»؛ ومن ذلك، على سبيل المثال، حوز بني تميم وحوز كليب بن وائل وحوز بني حنظلة. كانت تلك «الأحواز» منفصلة، وكان أصحابها يربحون عيشهم من خلالها بطريقة الاقتصاد المغلق. ويشير الطبري عند ذكر فتح الأهواز إلى أن قبائل كليب بن وائل كانت تسكن حولها، وكانت على عداوة مع الهرمزان، ملك الأهواز، بسبب أملاكها وأراضيها والقرى التي كانت بينها وبين هرمزان[589].

مما يدعم رأي الحموي أن اسم «حويزة» أَطلق على مدينة صغيرة في القرن الرابع الهجري تقع بين خوزستان والبصرة وواسط[590].

أما تسمية عربستان أم خوزستان، فخلاف ما يعتقده كُثْرٌ من أن تسمية «عربستان» جاءت من القوميين العرب والبعثيين؛ تدل وثائق في وزارة الخارجية الإيرانية على أن هذه التسمية معروفة منذ القدم. فعربستان هي مفردة فارسية أطلقها الفرس منذ 500 عام على محافظة خوزستان الحالية. ولم تأتِ هذه التسمية، خلافًا لما يعتقد الإيرانيون، من جمال عبد الناصر ولا من حافظ الأسد، كما لم يطلقها صدام حسين، وهناك الكثير من المصادر التي تؤيد هذا القول[591].

يقول كسروي في كتاب خمسمئة عام من تاريخ خوزستان في مبحث «واليان عربستان»: «أُطلقت تسمية عربستان في مدّة حكم شاه إسماعيل الصفوي أو ابنه شاه طهماسب؛ إذ كان الجانب الغربي للمحافظة آنذاك تحت سيطرة المشعشعين، وأطلقت عليها هذه التسمية كي تتميز من الجانب الشرقي، أي مدينة تستر [شوشتر حاليًا] ورامز [رامهرمز حاليًا]، والتي كانت تحت سيطرة الصفويين». ويضيف كسروي أن تسمية عربستان جاءت أول مرة في كتاب قاضي نور الله الذي تم تأليفه في مدّة حكم شاه طهماسب. وأطلقت تسمية «عربستان» على جميع أنحاء الإقليم في مدّة حكم نادر شاه[592].

يشير جهانگير قائم مقامي في مقالة بعنوان «خوزستان: تطوراتها ووجوه تسميتها» إلى أن «تسمية عربستان استعملها أول مرة مؤلف كتاب حدود العالم من المشرق إلى المغرب عام 372هـ. وكان كذلك يستعمل تعبير مملكت أهواز'. وعند حكم المشعشعين، وبالذات مدّة حكم سيد محمد بن فلاح وعاصمته الحويزة، كان قد سكن العربُ جميعَ أنحاء الإقليم من الحويزة إلى الأهواز ودزفول، وأُطلق اسم عربستان على الإقليم بأكمله»[593].

كما يؤكد محمد علي رنجبر في كتابه المشعشعيون: الماهية الفكرية - الاجتماعية وتطوراتها التاريخية، أنه مع مجيء قبائل العرب، وإسكانهم ما بين شط الكرخ ودجلة والفرات وبعض الأراضي ما بين البصرة وواسط والحويزة إلى جنوب الحلة والنجف؛ تهيّأت حينذاك أرضية ما لتكوين إمارة عربية في عهد الساسانيين. وعندما ضمّ الحكم الصفوي حكم المشعشعين إلى حكمه، سُمِّيَ السلطان المشعشعي «حاكم عربستان»، وكان يحكم جانبًا من عراق العرب، وعاصمته الحويزة.

الجدير بالإشارة أن حكومة المشعشعين لم تعر الجانب القومي للنسيج السكاني اهتمامًا كبيرًا، فما كان يهمهم هو الجانب العقائدي. ولذلك، كانوا يستخدمون أحيانًا اسم «الدولة المهدية» لدولتهم، أي الدولة المشعشعية[594].

كان المشعشعيون، إذًا، عربًا أقاموا مملكتهم في جنوب غرب إيران (محافظات خوزستان، وكهكيلويه وبوير أحمد، وكرمانشاه)، وجنوب شرق العراق، وشمال شرق الجزيرة العربية (1436-1724)، وسموا تلك المملكة «عربستان»[595]. وفي الواقع، يُعدّ إقليم عربستان الإقليم الوحيد الذي تغير اسمه بعد القاجاريين؛ إذ تحوّل اسم الإقليم من عربستان إلى خوزستان، ويعتقد كثر أن ذلك جاء ضمن سلسلة إستراتيجيات رضا شاه البهلوي لـ «التفريس» (أي نشر اللغة والثقافة الفارسيتين)، واقتفاء خُطى الحداثة، التي تم تنفيذها على المستوى الوطني. لكن السؤال الذي يبقى مطروحًا عند كثير من الباحثين هو: لماذا عربستان فحسب، وليس محافظات كردستان، أو بلوشستان، أو تركمان صحرا، أو أذربيجان، أو لرستان، حيث يسكن الكرد والبلوش والتركمان والأذريون واللور على الترتيب؟[596].

في الخلاصة، يجب القول إن التيارات السياسية المختلفة بقيت تتصارع على تسمية الإقليم العربي على الحدود الإيرانية العراقية؛ أهي الأهواز أم الأحواز، عربستان أم خوزستان؟ في حين أن تلك التيارات لم تعر اهتمامًا، جهلًا منهم أو تجاهلًا، لحرف «الواو» الذي يتوسط التسمية، والذي تمّ تبديله من حرف (W) إلى حرف (V)، ليتم لفظها في سائر الوثائق الدولية التي تستعمل الحروف اللاتينية، على نحو ما تُنطَق بالفارسية لا بالعربية.

ثانيًا: الشيعة العرب في إيران: المواطنة والهوية الإثنية

تُعرَّف المواطنة، في الغالب، بأنها مفهوم قانوني بحت، لكن المواطنة ليست مفهومًا فحسب، بل هي ممارسة فعلية. وغالبًا ما تكون أوجه عدم المساواة المستمرة في المجتمعات، أو عدم التكافؤ في الممارسة السياسية، غير ذات صلة بتعريفات الحقوق الشكلية أو الحقيقية التي تمثّل مدخلًا لممارسة المواطنة على نحو عملي، سواء عرّفنا المواطنةَ بأنها وضع قانوني أم تمكين سياسي[597]. فمقاربات المواطنة التقليدية في العلوم السياسية تعدُّها وضعًا غير اجتماعي أو عضوية مقننة قانونيًا، وتمنح مجموعةً من الحقوق أفرادًا معترفًا بوضعهم القانوني. كما أنها أيضًا مجموعة من

الواجبات، الرسمية أو غير الرسمية، تتطلب عادة أن يكون للأفراد دور في الشأن العام، وأن يشاركوا بنشاط في الشؤون العامة لكيان سياسي هم أعضاء في معظمه[598].

أما المقاربة الأنثروبولوجية للمواطنة، فتتطلب التخلّص من فكرة أن هذا المفهوم يمكن أن يعرف على نحو أحادي الجانب، أو أن أهميته تأتي من المقاربة الفلسفية أو المعيارية فحسب، أو أنه يمكن أن يكون وضعًا قانونيًا تحدده الدولة.

من جهة أخرى، قد لا يشعر كل إنسان بأنه مواطن، بالدرجة نفسها، وفي جميع الأوقات والأحوال، ولا سيما حين يتنقل من مجال إلى آخر. ومع ذلك، لا شك أيضًا في أننا نستطيع من جهة أولى التفريق بسهولة بين الانتماءات الثقافية والانتماءات المدنية[599].

يتصدّى الباحث الفرنسي جان ليكا لتعريف «السمات الثقافية» للمواطنة، وهي سمات لازمة وضرورية، لا يكون مفهوم المواطنة من دونها موجودًا، وهي تختلف عن «الرموز الثقافية» لكل مجتمع. وتتحدد هذه السمات بـ «الفصل بين الانتماء المدني وعضوية المجموعات الاجتماعية التي يلتحق بها المرء بسهولة أكبر، بسبب محدودية الأدوار التي تفرضها». وهذا الفصل هو أساس المواطنة، وهو الذي يمكّن الفرد من أن يتحدث بوصفه مواطنًا في المجال العام، بغض النظر عن أي ملكية أخرى (اجتماعية، ثقافية، دينية ...إلخ)[600]. وفي الوقت نفسه، فإن المواطنة ليست «هوية من بين هويات أخرى»، بل هي بالضبط ما يمكنه تحرير الفرد من عضويته المقررة، بدرجة أكثر أو أقل، أي «إنها تتعلق بالرفض، بهذا الحق في أن نقول لا، بحق الدخول في الهويات والخروج منها من دون أن نعلّق بداخلها. وبهذا المعنى، فإن للمواطنة دورًا خاصًا، وهي ليست هوية من بين هويات أخرى فحسب. إنها كما لو كانت رابطًا (جامعًا) وتوسًّطا في حركة الهويات»[601].

يشارك الأهوازيون، بوصفهم مواطنين إيرانيين، بنشاط في الانتخابات الرئاسية. وعلى الرغم من تعدد أنماط حظر أحزاب المعارضة، يستمر الناس في مناقشة موضوع المرشحين للرئاسة، كما يشاركون في الانتخابات كلها. وكان أحدث مثال على ذلك، في عام 2009، عندما قال ناشطو المجتمع المدني الأهوازي: «تقف إيران على عتبة تحوّلات غاية في الأهمية. نحن نختلف أيديولوجيًّا مع الإصلاحيين والحكومة الدينية، لكننا نعتقد أن عددًا من الفرص قد توافر لشعبنا خلال الأعوام الثمانية من وجود الإصلاحيين في الحكم (1997-2005)، وأن هذه الفرص سترفع درجة الوعي السياسي والثقافي [...]. وهكذا، نهض وعي الشباب العرب الأهوازيين خلال الأعوام

الثمانية من الحكم الإصلاحي، مقارنة بالعقود السبعة الماضية منذ حكم رضا بهلوي، وحتى ذلك الحين. وكما أكد إخوتنا العرب الأهوازيون الموقعون، إلى جانب عدد كبير من الشخصيات الديمقراطية في بيان المطالب الأساسية'، نحن أيضًا نعارض أي مقاطعة للانتخابات الرئاسية العاشرة أو أي مشاركة من دون قيد أو شرط؛ وأن الحد الأدنى لمطالبنا هو ما ورد في البيان الآنف الذكر، وقد أيد كلا المرشحَيْن الإصلاحيَّين؛ مهدي كروبي ومير حسين الموسوي، جزءًا من هذه المطالب في برنامجيهما الانتخابيين»[602]. رأى هؤلاء الناشطون أن الناخبين العرب الإيرانيين لم يبنوا اختيارهم الانتخابي على برنامج سياسي أو عضوية حزب، بل على الانتماءات والعلاقات القروية، وأنهم سيختارون مرشحًا من أصل عربي؛ لأنه ينتمي إلى قريتهم أو منطقتهم. لكن هذه الصورة، أيضًا، ليست مبنيّة على أي عنصر تجريبي، وهي في حد ذاتها غير متماشية مع ممارسة الناخبين هؤلاء الذين اعترفوا بأنهم يصوتون لمرشح معيّن، لأنهم يعرفونه منذ مدة طويلة. ويقول الناشط السياسي الأهوازي جاسم (45 سنة، مقيم في الأهواز)، خلال مقابلة أجرتها الباحثة معه عبر سكايب: «في كل انتخابات برلمانية في إيران، نحاول تنظيم حملات انتخابية لدعم مرشح من أصول عربية. وهي محاولة لالتقاط الطرائق الكثيرة التي يطوّر بها الأفراد أو الجماعات ما لديهم من أفكار عن الحقوق التي ينبغي لهم أو لغيرهم الحصول عليها، وما يسوقونه من حجج لشرعنة حصولهم عليها. إن الحقوق التي يطلبها العرب الأهوازيون أكثر من غيرها؛ هي تعلّم اللغة العربية، وأن تكون لهم فرص عمل في المنطقة العربية، وتولي مناصب بارزة مثل عمدة أو محافظ»[603].

لعل أبرز مثال على المواطنة الإيرانية هو المساعدة التي قدّمها الإيرانيون العرب في الحرب بين العراق وإيران. يقول الباحث الفرنسي المتخصص بالشؤون الإيرانية تيري كوفيل: «اعتقد صدام حسين، وقد تجاهل قوة الشعور الوطني الإيراني وعزمه على الرغم مما أحدثته الثورة الإسلامية من إرباك، أن السكان العرب في محافظة خوزستان سيناصرون العراق، ما يضمن نصرًا سريعًا يمكّنه من الاستيلاء على المنطقة الأغنى بحقول النفط في إيران، لكن الجيش العراقي واجه، بعد وقت قصير من غزوه المحافظة، مقاومة شرسة من السكان المحليين في خرمشهر [المحمرة آنذاك]، أعقبها أن النظام الإيراني وجّه نداءات لاستثارة المشاعر الوطنية والدينية، ضمن التعبئة العامة للدفاع عن الوطن التي دعا إليها الخميني تحت شعار الوطن أغلى من الحياة[604]»'.

يؤكد ما أشار إليه كوفيل، باحث أكاديمي ولواء عسكري عراقي سابق، خلال مقابلة أجرتها الباحثة معه عبر سكايب؛ إذ يقول: «عندما احتل الجيش العراقي المحمرة [...] كنا نتوقع أن العرب في الأحواز سيستقبلون الجيش العراقي، ويحتفلون بتحرير المحمرة من الاحتلال الفارسي. لكننا فوجئنا عندما رأينا المدينة تخلو من المواطنين والبيوت باتت خالية من سكانها»[605].

بينما يرى ناشطون سياسيون أهوازيون أنه جرى تضامنٌ ودعمٌ معنويٌّ شعبيٌّ عارمٌ من الشعب الأهوازي لتحرير المدن العربية في إيران، إبان الحرب الإيرانية - العراقية؛ إذ يشير عظيم، وهو ناشط سياسي وثقافي أهوازي منذ الستينيات، إلى أنه «كان الشعب يتفاعل مع الجيش العراقي، ويستمع إلى بيانات الجيش العراقي، ويتابع تطورات الحرب آملًا في أن يتم تحرير الأحواز [كذا]. كانت نساء الأحواز يزغردن للانتصارات العراقية، ويرددن الأناشيد الوطنية العراقية»، ويضيف: «إن أطفال الحارات كانوا يرقصون ويتفاعلون مع الأغنية الوطنية العراقية الشهيرة يا كاع اترابج كافوري[606]»'.

بعبارة أخرى، إن ما ينشده المواطنون العرب في إيران هو «الاعتراف الشامل بشرعية وجودهم وبمطالبهم، ووضع حد لما يرونه وضعية مواطنة من الدرجة الثانية»، والمشاركة الإيجابية والمعترف بها في الساحة السياسية والاجتماعية داخل المجتمع الإيراني. يشير الباحث الإيراني يد الله كريمي پور إلى أن العرب الأهوازيين يحاولون الاندماج في المجتمع الإيراني، ويبذلون جهدهم لتعلم اللغة الوطنية؛ إذ تفيد تقارير الإحصاءات والتعداد السكاني (1985) إلى أن ما مجموعه 51.2 في المئة من إجمالي سكان المناطق الحضرية في خوزستان، و29.66 في المئة من سكان أريافها يتحدثون باللغة الفارسية، وهي لغة إيران الرسمية بحسب الدستور (المادة 15)[607].

يشير الناشطون الأهوازيون إلى أن الأهوازيين لا يستطيعون الاحتفال بأعيادهم الخاصة إلا باستغلال فرصة أعياد الدولة الرسمية. يقول فؤاد، وهو ناشط أهوازي مقيم في الأهواز: «إن الانتخابات أو أعياد الثورة الإسلامية هي أهم المناسبات لممارسة احتفالاتنا العربية التقليدية؛ إذ نقوم في أثنائها بتنظيم أمسيات شعرية وحفلات موسيقية وارتداء الملابس التقليدية، ويجتمع الناس لتبادل المعلومات عن المرشحين»[608].

يبدو هذا الأمر طبيعيًا للاتجاهات المعاصرة في فهم المواطنة التي تتحدث عما تسمّيه «المواطنة مابعد القومية»، حيث تحاجج السوسيولوجية الفرنسية دومينيك شنابر بأن هذه الاتجاهات

«لا تميل إلى التقليل من أهمية الحقائق الإثنية في أي مجتمع فحسب. بل، على نحو خاص، التقليل من أهمية الحاجة إلى دمج هذه الحقائق الإثنية في المواطنة» أصلًا، وترى شنابر أن الأمة ليست مشروعًا مدنيًا مبنيًا على مواطنة مجردة: «إن المشاركة في مجتمع وطني مبنية في الواقع على أنواع العناصر كلها التي يمكن أن تسمّى إثنية: استعمال لغة مشتركة وثقافة مشتركة وذاكرة تاريخية معينة تتقاسمها الأمة جمعاء والمشاركة في المؤسسات نفسها». وليس من قبيل التناقض الصغير أن نرى شنابر تدافعت بشراسة عن رؤية سياسية محض للمواطنة الجمهورية، وتصفها بأنها إحالات ثقافية لغالبية إثنية[609].

ثالثًا: اللغة العربية في الأهواز: هروب دائم من دهاليز النسيان

برزت هوية العرب الأهوازيين إلى المسرح بعد أن دخلت إيران مرحلة الحداثة. فمع هذا الحدث المفصلي، وعبر العقود الثمانية الماضية أصبح الأهوازيون مدركين هويتهم الإثنية.

طبقًا للمادة 15 من الدستور الإيراني: «اللغة والكتابة الرسمية والمشتركة لشعب إيران هي الفارسية. ويجب أن تكون الوثائق والمراسلات والنصوص الرسمية والكتب الدراسية بهذه اللغة والكتابة، ولكن يجوز استعمال اللغات المحلية والقومية الأخرى في الصحافة ووسائل الإعلام العامة، وتدريس آدابها في المدارس إلى جانب اللغة الفارسية»[610].

يطلب العرب في إيران أن يكون تعليم أولادهم في المدارس الابتدائية بلغتهم الأم؛ إذ إنهم كفّوا عن الدراسة بلغتهم منذ أكثر من سبعة عقود. وكما ورد سابقًا، فإن المادة 15 من الدستور الإيراني تلبي طلبهم؛ فهي تجيز تدريس لغات المجموعات الإثنية غير الفارسية في المدارس، بما في ذلك عرب الأهواز. ولم يتم بعد تطبيق هذا القرار منذ وضع الدستور الإيراني.

يقول قيّم إن اللغة العربية هي العامل الرئيس الذي يبني هوية عربية في إيران. ويمكن عدُّ اللغة عاملًا غاية في الأهمية بالنسبة إلى وحدة شعب الأهواز. لهذا السبب، وعلى عكس ما كان قبل العقود الأولى من هذا القرن، بذل المثقفون، ولا سيما الخريجين، جهدًا عظيمًا للحفاظ على اللغة وتنقيتها من الكلمات المأخوذة من لغات أجنبية. وكما سبق أن ذكرنا، فإن العربية هي لغة الشعب العربي في خوزستان. واللهجة المحلية هي واحدة من أقرب اللهجات إلى القرآن الكريم[611]. ومع

ذلك، ازدادت نسبة السكان الذين يتحدثون باللغة الفارسية، وذلك بسبب تزايد معدّلات معرفة القراءة والكتابة، وهجرة العرب على نطاق واسع من خوزستان إلى مناطق أخرى في البلاد، في أثناء حرب الثمانينيات بين إيران والعراق، وما أسفر عنه ذلك، والزيادة في نسبة سكان الحواضر في خوزستان خلال الأعوام الأخيرة، «ومع ذلك، فإن الاختلافات بين اللغتين العربية والفارسية تظل عامل تباعد مع الحكومة المركزية والغالبية في المنطقة العربية في إيران»[612].

مؤخرًا، برزت جهود من المثقفين العرب الأهوازيين لتعزيز اللغة العربية. ويتباين هذا الجهد المبذول في ميادين شتى؛ طبقًا للأحوال السياسية والاجتماعية المختلفة. ويعدّ المركز الثقافي العربي الذي أسس في خرمشهر (المحمرة)، أقدم مركز يُعنَى باستعمال اللغة العربية في خوزستان منذ سقوط الشيخ خزعل. وفي مقابلة فردية أجريت معه، قال كامل (55 عامًا، وهو ناشط ثقافي أهوازي يقيم خارج الأهواز): «بعد الثورة الإسلامية في عام 1979، أقيمت الدورة الأولى في اللغة العربية بوصفها جزءًا من نشاطات المركز الثقافي العربي. قص شريط افتتاح الدورة الشيخ محمد كاظم بن الشيخ شبير الخاقاني. وكان افتتاح الدورة هناك دليلًا واضحًا على أن الشعب العربي في إيران مصرّ على الحفاظ على لغته، على الرغم من سياسة رضا خان الهادفة إلى طمس هوية الشعوب الإيرانية؛ بما فيها الشعب العربي»[613].

تعرّض هذا النشاط لانقطاع كامل بسبب الحرب بين إيران والعراق. واستؤنفت هذه النشاطات للحفاظ على اللغة العربية، المحكية والمكتوبة، عندما تولّى خاتمي الرئاسة، خصوصًا بعد توزيع الوثيقة التي نسبت إلى نائب الرئيس، محمد علي أبطحي، في عام 2005، وكانت تشير إلى مشروعات النظام لإحداث تغييرات ديموغرافية في المناطق العربية من إيران.

تشمل هذه النشاطات أمورًا عدة، مثل إقامة الأمسيات الشعرية والمسابقات بين الشعراء، وابتكار المدوّنات والمواقع على الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي وتنظيم دورات منزلية باللغة العربية على أساس تطوعي. وإضافة إلى ذلك، احتفل العرب في إيران مؤخرًا باليوم العالمي للغة الأم في 21 شباط/فبراير، وباليوم العالمي للغة العربية في 18 كانون الأول/ديسمبر، للفت الانتباه إلى لغتهم الأم. وأقيمت فاعليات مثل قراءة الشعر ومسابقات الشعراء للأطفال واليافعين، لتسليط الضوء على الأدب العربي القديم والمساعدة في معرفته بإتقان. ولا تلقى هذه الفاعليات التأييد من المثقفين والناشطين فحسب، بل من جميع قطاعات المجتمع أيضًا. وفي عام 2016، وجّه

المحتفلون باليوم العالمي للغة الأم في الأهواز رسالة إلى الرئيس الإيراني حسن روحاني للمطالبة بالتعليم باللغة العربية، بما في ذلك التعليم الجامعي[614].

نظّم المثقفون العرب الأهوازيون حملة «لغتي هويتي»، للحفاظ على اللغة العربية والأدب العربي. ووزّعت على نطاق واسع صور على شبكات التواصل الاجتماعي، تُظهر إصرارَ العرب في إيران على الحفاظ على لغتهم الأم[615].

كما أن شبكات التواصل الاجتماعي، مثل فيسبوك وواتس آب وإنستغرام، تعدُّ أيضًا الأدوات الأهمّ، والأكثر استعمالًا بخصوص اللغة العربية. يقول فاروق (38 سنة، ناشط ثقافي عربي مقيم في الأهواز): «لدينا جميع الأدوات لتقوية لغتنا العربية. أنا مدير مجموعات واتس آب عدة، تهتم على نحو خاص بتقوية مستوى الكتابة باللغة العربية وتعزيزها. ولكل مجموعة شروط العضوية الخاصة بها. والقاعدة الرئيسة في هذه المجموعات هي الكتابة باللغة العربية. نختار موضوعًا ونحث الأعضاء على أن يعبّروا عن آرائهم في هذا الموضوع باللغة العربية. ويمكن الأعضاء أن يختاروا الموضوع. وفي مجموعات معيّنة، يجب أن يكون الموضوع ثقافيًا أو اجتماعيًا. ويمنع مناقشة مسائل سياسية حساسة تُهدّد الأمن الدولي. وأهم قاعدة لإكساب الأعضاء تحكمًا جيدًا باللغة العربية هي أن يقوموا بتصحيح نصوص كتبها أعضاء آخرون»[616].

رابعًا: تسييس الرموز الثقافية لعرب الأهواز

تختلف خصائص الثقافة المشتركة لعرب الأهواز، مثل الفن والأدب والتقاليد والعادات واللباس الخاص، عن تلك التي يتقاسمها سائر سكان إيران.

يتألف الزي التقليدي لسكان خوزستان العرب من «الدشداشة» و«الكوفية» و«العقال» و«البشت» للرجال، بينما ترتدي النساء «النفنوف» و«الثوب» و«الشيلة» و«العصابة» و«العباية»، ولهن حلي خاصة بهن. يشير عزيزي إلى أن «نظام الشاه الإمبراطوري كان يمنع العرب من ارتداء ملابسهم التقليدية، لأن كان ينظر إليها بوصفها رمزًا قويًّا للهوية العربية في إيران».[617]

منذ عام 2005، ينتهز العرب في إيران كل مناسبة ثقافية، مثل العزاء وحفلات الزفاف والأعياد، لارتداء ملابسهم التقليدية. ويمكن ملاحظة هذا الحرص لدى الرجال والنساء على السواء. تصبح الملابس العربية في إيران إذًا، أحيانًا، رمزًا سياسيًا، ولا سيما «الكوفية الحمراء» التي باتت من أقوى الرموز الدالّة على الهوية العربية بين العرب الإيرانيين، خصوصًا الشباب[618].

كما أن مناسبة العزاء عند عرب إيران تختلف عن التي تُمارس في المناطق الأخرى من إيران. فرقصة «الهوسة» التي يمارسها الرجال، والنساء أحيانًا، في مناسبات العزاء، لا تمارسها البتة أي إثنيات أو قبائل أخرى غير عربية. وتعبّر النسوة عن حزنهن في أثناء مراسم العزاء بترداد قصائد الحداد، وهي قصائد تسمى «النعاوى» باللغة العربية. وازدادت مؤخرًا في إيران رقصة الرجال «الهوسة» في مناسبات العزاء. وتغير سياق ترداد القصائد في هذه المناسبة تمامًا؛ إذ يقوم المشاركون العرب في الفاعليات الثقافية بإنشاد الأغاني القومية العربية التي تؤكد هويتهم العربية والتزامهم العالمَ العربيَّ وتأييدهم له.

ما زال الأهوازيون يمارسون تقاليدهم مثل مشاركة الشعراء أو القادة القبليين في مناسبات العزاء، وينشد المشاركون الشعر القومي الذي يُمجّد ثقافتهم، ويذكّر العالم بضرورة الحفاظ عليها.

كما يحاول العرب الأهوازيون جعلَ الاحتفال بعيد الفطر مميّزًا لهم من عيد النيروز، وهو المهرجان الإيراني الكبير الذي يُحتفل به في 21 آذار/مارس، ويُعدُّ عيدًا وطنيًا إيرانيًا، بينما يعدُّه العرب عيدًا تقليديًا إيرانيًا[619]. ولذلك، يعدّ العرب في إيران عيدَ الفطر أكبرَ أعيادهم، فهو يحتل موقعًا ثقافيًا ودينيًا (وسياسيًا كذلك) بالغ الأهمية. يرتدي الأولاد الملابس الجديدة يوم العيد ويتلقّون الهدايا، بينما يزور الكبار الأصدقاء والأقارب من القبيلة، وهو أهم عطلة محلية، يبدأ العرب التحضير للعيد من اليوم الثاني والعشرين من رمضان، ويشترون الملابس والحلويات. وفي العادة تدوم الزيارات لتبادل التهاني أسبوعًا بعد يوم العيد.

خامسًا: ما بين الحداثة والتقليد:
القبيلة الأهوازية داء أم دواء؟

تبدو البنية الاجتماعية القبَلية في الأهواز شبيهة جدًا بنظيراتها في البلدان المجاورة، ولا سيما العراق. وبالأحرى، تملك القبائل العربية في إيران جذورًا مشتركة مع القبائل العربية في البلدان العربية؛ إذ تمتد جذور القبائل العربية الأهوازية من المجتمع العراقي منذ زمن سحيق، وتتشارك معه الثقافة واللهجة العربية نفسها.

يلاحظ مصطفى عبد القادر النجار أن «العلاقة المكانية الطبيعية بين العراق وعربستان لها أثر كبير في تشابه القبائل الموجودة في كليهما، فقد سكنت عربستان نفس القبائل العربية الموجودة في العراق، ويتحلّى سكانها بنفس صفات وعادات وتقاليد أمة العرب، وآثار الجنس العربي وحضارته تبدو على أتمها في عربستان»[620]. وينحدر معظم السكان العرب في عربستان من عرب العراق وشبه الجزيرة العربية، ومعظمهم سامي الأصل، وجذورهم القبلية واحدة. وبالإطلاق، بحسب النجار، «ليس ثمة عشيرة فيها [عربستان] إلا ولها أصل في العراق»[621]. وأفرد الباحث العراقي علي نعمة الحلو جزءًا كاملًا من عمله الموسوعي عن الأهواز لموضوع القبائل فيها، حيث يمكن عدّ هذا الجزء قاموسًا للقبائل العربية في إيران، يتضمن توثيقًا لـ 120 قبيلة، ركّز فيه على العائلات والقبائل المعروفة في الإقليم[622].

يرى باحثون أن العرب في إيران يستفيدون على الدوام من الحياة القبلية، ويحافظون على المناسبات الاجتماعية بطريقة تقليدية[623].

في المقابل، أجريت استطلاعات عدة عن متوسط التقبل الاجتماعي للقيم العالمية في خوزستان، أظهرت حقيقة وجود إمكان تقبل كبير للقيم العالمية لدى العرب الإيرانيين، ما يمكن أن يعمل على تقليل شأن الهوية الإثنية، ويزيد مستوى تقبّل القيم العالمية بين الإيرانيين العرب.

مع أن تزايد أهمية الشعور بالانتماء إلى قبيلة على حساب اعتناق قيم العولمة يُعدّ أمرًا مقلقًا، تعمل القبيلة التي ضمنت للأفراد عاداتهم ولغتهم وغير ذلك من المكوّنات الثقافية، على المحافظة على الهوية العربية، وكذلك الانتماء إلى الهوية الوطنية الإيرانية. وهكذا يكون للقبيلة دور مهم في الحياة الاجتماعية، وهو أمر يتمتع به العرب في إيران[624].

يهز نقاش محتدم أوساط المثقفين في مسألة القبائل في المجتمع العربي في إيران. وأجرت الباحثة في هذا السياق مقابلات مع عدد من الناشطين السياسيين والثقافيين من العرب الإيرانيين.

وبالإجمال، هنالك آراء عدة سائدة في أوساط المثقفين العرب في إيران حول أدوار القبيلة في المجتمع. تعدُّ وجهة النظر الأولى النظامَ القبلي قيدًا اجتماعيًا وتنادي بإزالته، كي يتمكّن المجتمع العربي في إيران من الانتقال من التقليدية إلى الحداثة. وترى وجهة النظر الثانية أن وجود القبائل العربية الأهوازية هو الرابط الوحيد بين العرب الأهوازيين والعالم العربي في ظل الوضع الحالي للأقليات في إيران. وتعتقد هذه المجموعة أن الجمعيات الأهلية التي تهتم بتطوير الثقافة العربية والحفاظ عليها غائبة في إيران، ومن ثم، فإن الرابط الوحيد بين العرب الإيرانيين والعالم العربي هو القبائل العربية الأهوازية. أما المجموعة الثالثة، فتعتقد أنه يجب في النهاية، نظرًا إلى عدم وجود بديل من النظام القبلي الأهوازي، الحفاظ عليه من خلال تحديث قوانينه وتقاليده القبلية، حتى لو كانت عملية تحديث النظام القبلي بطيئة جدًا[625].

سادسًا: الظاهرة السُنّية في الأهواز:
نحو تعريف جديد للهوية الأهوازية

يمثّل الشيعة 99.99 في المئة من سكان محافظتي خوزستان وإيلام في إيران. ولذلك، تعدُّ هاتان المحافظتان الأكثرَ تجانسًا من وجهة النظر الشيعية. والتجانس الديني فيهما أكبر من التجانس في المحافظات الأخرى في المنطقة الوسطى[626].

كان لهذا التجانس بين ست مجموعات إثنية مختلفة تعيش معًا على أرض واحدة، تأثير قوي في التقارب بين أنحاء البلاد.

لا نستطيع أن نحدد، بدقة، متى اتجه العرب الإيرانيون نحو التشيّع، إلا أنه من المؤكد أن محافظة خوزستان كانت بوابة الدخول إلى المذهب الشيعي؛ ما سمح بتطوره في سائر أجزاء البلاد[627]. ويلاحظ النجار أن الأواصر المذهبية لم تكن «تقل أهمية عن الروابط السياسية، من وجهة النظر الفارسية. ولما كانت حكومة طهران [في الحقبة القاجارية] حاميةَ المذهب الشيعي، فلا يمكن أن تترك عربستان الشيعية تحت نفوذ الدولة العثمانية السنّية، في فترة كان التعصّب المذهبي على أشده، وقد لعب دورًا رئيسيًا في السياسة»[628].

طبقًا لجمهرة كبيرة من المؤلفين العرب والإيرانيين، إضافة إلى بعض الناشطين العرب والفرس الذين أجرت معهم الباحثة مقابلات لغرض هذا البحث، يجزم معظمهم بأن العرب في إيران شيعة.

غير أن ظاهرة تحوّل شيعة إيران العرب إلى المذهب السُنّي غدت قوية جدًا ومنتشرة، وهو ما يثير قلق رجال دين شيعة من تناقص عدد الشيعة وتزايد عدد السُنّة في البلاد.

على نحو عام، يبدي هؤلاء قلقًا من وتيرة النمو الديموغرافي المتسارعة في المجتمع السُنّي في إيران، على حساب الشيعة، إلى الدرجة التي يتوقع فيها بعضهم أن العقدين المقبلين سيشهدان تغييرًا ديموغرافيًا جذريًا، فيصبح الشيعة في إيران أقلية مذهبية، وفي المقابل، يتحوّل السُنّة إلى أكثرية[629]، وذلك بسبب شيوع تعدد الزوجات في المجتمع السُنّي في إيران، وكثرة الإنجاب، فـ «نسبة تعدد الزوجات في بعض مدن أهل السُنّة تصل إلى أربع زوجات للرجل، وعدد الأولاد إلى 40 ولدًا في الأسرة الواحدة أحيانًا»[630]. ويستند هؤلاء إلى دلائل عدة، منها أن عدد تلامذة المرحلة الابتدائية من أبناء السُنّة بات يعادل نصف التلامذة في إيران، ما يعني أن عددهم أصبح يعادل عدد التلامذة الشيعة.

يندرج تحوّل العرب الشيعة في إيران إلى سُنة، في الدائرة المثيرة للقلق نفسها، بالنسبة إلى رجال الدين الشيعة هؤلاء، وإن كانوا يصفون هذا التحول بأنه «تمدد وهّابي». وهذا الوصف يستعمله الإعلام الرسمي في إيران، وكذلك المسؤولون الأمنيون. في تشرين الأول/أكتوبر 2011، وصفت وكالة الصحافة «فارس»، وهي إحدى أشهر وكالات الإعلام في إيران، أن «الوهابية السُنّية هي تهديد ثقافي لخوزستان. [...] وهذه الحركة تهديد لوحدة البلاد الوطنية». ونقلت عن مسؤولين أمنيين في خوزستان «أن القوى الأجنبية تغذي الحركة السُنّية والوهابية في محافظة خوزستان»[631]. وأطلقت المؤسسات الدينية الشيعية حملات واسعة لمواجهة هذه الظاهرة ونقد مضامينها المفهومية، فضلًا عن الدور الذي تمارسه، في هذا المجال، مختلف المواقع الإلكترونية والمدوّنات[632].

بدأت ظاهرة التحول من الطائفة الشيعية إلى الطائفة السُنّية، مطلع تسعينيات القرن العشرين، بشكل فردي، وأصبحت ظاهرة جماعية في مختلف أنحاء محافظة الأهواز[633]. وهي ظاهرة سياسية، في الأساس، وليست عقائدية، ذلك أنها بدأت ردةَ فعل على النظام الحاكم في إيران،

لنزع الشرعية عنه، وهو الذي يعتمد على تبني الطائفة الشيعية لتثبيت زعامة له عابرة الحدود. ومن ثم، تتضمن هذه الظاهرة شعورًا بأن النظام الإيراني يستخدم العقيدة وسيلةً لتحقيق أهدافه العالمية، من خلال استغلال مشاعر الناس ومعتقداتهم.

في الإجمال، يمثّل تحول شيعة إيران العرب إلى الطائفة السُنّية (التسنن) جزءًا من حركة سياسية - دينية، ذات ثلاثة مفاصل: الإصلاح الديني للتشيع والتحول نحو الطائفة السُنّية وإضفاء الطابع الراديكالي على الحركة[634].

في مطلع التسعينيات، بدأت في الأهواز نزعة إصلاحية تنتقد التدين، ولا سيما ما يتمظهر منه في التشيّع. وكان الهدف من ذلك التخلّص من شوائب الخرافات والأساطير التي دخلت المذهب الشيعي، وهيمنت على الشعائر، على حساب القيم الأساسية السامية في الإسلام. واستندت هذه الحركة، فكريًا، إلى أفكار علي شريعتي (ولا سيما تمييزه بين «التشيّع العلوي» و«التشيّع الصفوي») وسواه من الإصلاحيين الإيرانيين الشيعة، كما تأثرت الحركة بالنقاش الناشط في العالم الإسلامي بين السُنّة والشيعة، والتيار النقدي في الثقافة العربية الذي تمثل بكتابات محمد عابد الجابري وصادق جلال العظم ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد[635].

لاحقًا، اتخذت هذه الحركةُ اتجاهات أخرى؛ إذ شهدت تحول عدد من الناشطين فيها إلى المذهب السُنّي، بينما انتقد عدد آخر المجموعات الدينية وأعلن تبنّيه العلمانية، هذا مع أن النزعة العلمانية ليست جديدة على المجتمع الأهوازي؛ وكان معظم الناشطين السياسيين والمثقفين قبل الثورة الإسلامية في إيران علمانيًا أو ماركسيًا، انتمى إلى حزب «تودة» (الشيوعي)، وفي الوقت نفسه، كان من المطالبين بالحقوق القومية والثقافية للشعب العربي في إيران[636].

يقول عبد العظيم (43 عامًا، ناشط أهوازي يعتنق المذهب السُنّي، ويقطن في الأهواز): «عندما بدأت ظاهرة التسنن في الإقليم، لم تكن أكثر من حركة نقدية إصلاحية دينية، بين شريحة مثقفي المجتمع، وبالذات الجامعيين، بينما تضم هذه الظاهرة، اليوم، بين جوانبها طبقات مختلفة من المجتمع، منهم المتعلمون والأميون». ويذكر أنه «في ما يتعلق بالطبقة المتعلمة، هناك وجهات نظر مختلفة أيضًا، ويمكن القول إنه قد ينقسم المتعلمون من طبقات المجتمع المختلفة قسمين: هناك من يعتنق المذهب السُنّي باقتناع تام بعد تفقّه وتأمّل ونقد، والقسم الآخر أكثرهم فيه جامعيون يرفضون

الانتماء الديني سنيًا أو شيعيًا، مسلمًا أو نصرانيًا. وهؤلاء يرون أن اللعب بالمفاهيم الدينية وتوظيفها لمصلحة المطامع السياسية هو أحد أهم أسباب رفض هذا القسم للدين»[637].

ثمة ناشطون عرب أهوازيون يريدون التحول إلى الإسلام السُنّي، لأنهم يعتقدون أن التشيّع هو الذي يربط العرب بالنظام الإيراني. ولذلك، من الضروري قطع هذه العلاقة، والعمل على تغيير الطائفة الشيعية أو إضعافها؛ لأن الشيعة يستخدمون المرجعية الدينية ضمن نظامهم الديني. وهذا النظام يجبر الناس أحيانًا على التخلي عن مصلحتهم الذاتية في سبيل المصلحة الوطنية[638].

في أواسط التسعينيات، وبسبب صعود الحركة الإصلاحية في إيران، والانفتاح الفكري النسبي للأقليات الإثنية في أثناء رئاسة خاتمي، أنشأ عدد من الشباب المثقفين العرب حركة الوفاق (تطورت، لاحقًا، إلى حزب الوفاق) التي عملت على التوفيق بين مؤسسات المجتمع المدني الثقافية المحلية، وهي مؤسسات تغطّي سائر الحقل الثقافي ونتاجه. يقول الباحث والناشط الأهوازي صالح حميد: «قدمت حركة الوفاق [...] والمؤسسات الثقافية ومنظمات المجتمع المدني التي كانت ناشطة في تلك الحقبة، [...] كمًّا هائلًا من الإنتاج الثقافي والنشاط المدني، فضلًا عن مساهمتها وعملها الدؤوب في إرساء خطاب الديمقراطية والمجتمع المدني والمطالبة السياسية بالحقوق القومية التي استمرت عمليًا حتى حظر حزب الوفاق رسميًا عام 2006. وجرت في هذه الحقبة نقاشات وحوارات عديدة بين الناشطين حول ظاهرة التسنن التي لم تكن واسعة الانتشار، كما هو اليوم، حيث يرى المراقبون للشأن الأهوازي أن غياب حزب الوفاق وقمع وحظر الحركات السياسية والمدنية والمؤسسات الثقافية، وبالتالي غياب الصوت الديمقراطي الحداثوي من أهم أسباب بروز وانتشار وتوسع الخطاب الديني بمختلف أشكاله ومذاهبه وتوجهاته»[639].

في ما يخص طرائق التبليغ والدعوة إلى اعتناق المذهب السُنّي، يشير أبو محمد في مقابلة أجرتها معه الباحثة عبر سكايب، إلى «أن هناك طرائق مختلفة للتبليغ، والدعوة إلى اعتناق المذهب السُنّي، فهناك قنوات فضائية عربية تدعم الحركة السُنّية في الإقليم كقناتَيْ وصال' و'صفا'، وثانيًا هناك طلاب أهوازيون يذهبون إلى محافظة بلوشستان للدراسة، حيث توجد جوامع لأهل السُنّة، ويستطيع الطالب الأهوازي الدراسة والبحث في المذهب السُنّي بطرائق أسهل؛ إذ يحصل على إجابات عن أسئلته بصورة واضحة وشفافة، ومن أصحاب العلم والأئمة السُنّة. وهناك دعم كبير من البلوش للأهوازيين المعتنقين للمذهب السُنّي». ويعتقد أبو محمد أن من أسباب دعم البلوش للطلاب

الأهوازيين تزايد قمع السلطات الإيرانية البلوش منذ عام 2010، ويضيف أنه «كانت تشحّ علينا المصادر لدراسة المذهب السُنّي قبل 15 عامًا، أي في بدايات الظاهرة السُنّية، أما الآن وبفضل فتح الحدود ما بين إيران والعراق، فيدخل علينا الكثير من الكتب الدينية من العراق، يحملها الزوار من الكاظمية في بغداد، وتوزّع وتباع في مدن المحافظة بأسعار مضاعفة على الراغبين في شرائها»[640].

يقول خالد (32 عامًا، من الأهواز) في مقابلة أجرتها الباحثة: «نرى هذه الظاهرة في بعض المناطق أكثر من الأخرى، وتعدّ منطقة كوت عبد الله الأهواز [كارون حاليًا] من أولى المناطق التي بدأت نشاطها في مجال التبليغ السُنّي، ومن ثم الفلاحية والمحمرة والخفاجية»، ويضيف: «تتركز المدرسة الرئيسة للمذهب السُنّي في السجون». ويؤكد أنه «لا يزال الإفصاح عن اعتناق المذهب السُنّي وإشهاره في الأهواز من الأسرار التي لا يكشف عنها بسهولة»[641].

يوضح أبو حفصة الأهوازي (38 عامًا، من الفلاحية) أنه: «عند اجتماعات الشباب الليلية، يغتنم الشبان المعتنقون للمذهب السُني الفرصة للنقاش ولنقد المذهب الشيعي في ما بينهم. وهنالك هدفان من ذلك، وهما النقاش والتبادل المعرفي أولًا، والثاني شد انتباه الشبان الآخرين الذين لا يعرفون شيئًا عن المذهب السُني، حيث ينمّون حبّ الاستطلاع عندهم، ومن ثم تنويرهم في حال استمرار هذا الشعور بالرغبة في المعرفة»[642].

بالتدرج، انفتح التسنن على مواقف أكثر تطرفًا، وذات طابع عدائي مع التشيّع، وهي المرحلة الثالثة من هذه الحركة التي تكون ذات نزعة راديكالية، على نحو ما تقدم. يعتقد عدد من معتنقي المذهب السُني من الشيعة العرب في إيران أن التشيع هو القراءة الفارسية للإسلام. ولذلك، يمجّد الخطاب الشيعي جوانب الهوية الفارسية كلها، من دون اعتبار للعروبة، بل إنه نشأ على أساس العداء السياسي للعرب وثقافتهم[643]. ويذهب هؤلاء إلى أن الفرس يدّعون أن المذهب الشيعي هو الرابط الوحيد بين العرب والإيرانيين في الأهواز. لذلك، ينبغي قطع هذا الرابط وإضعافه، وأن التسنن سيحل هذا التناقض في الهوية الأهوازية ما بين الإسلام والعروبة. وهم يرون أن الهوية العربية تتألف من الإسلام والعروبة معًا، وأن الخطاب القومي العربي ينبع من رؤية المحتوى السُني في الحركات الاجتماعية القومية، كما يتبدى في حزب البعث والناصرية. ولذلك، يضمن التسنن لهم، من وجهة نظرهم، الحصول على تأييد الدول والشعوب العربية. ويتبنى الناشطون

الانفصاليون الأهوازيون هذا التوجه، فهم يعتقدون أن دول الخليج السُنّية لن تقبل بنشوء دولة شيعية أخرى في الجوار، وفي منطقة ذات أهمية جيوستراتيجية بالغة وغنية بالموارد الطبيعية مثل الغاز والمياه والمحاصيل الزراعية. ولذلك، سيكون أي مشروع شيعي مستقل في هذه المنطقة تهديدًا لتلك الدول. من هنا، يعتقد هؤلاء أنهم لكي يحصلوا على تأييد الرأي العام في الدول العربية، عليهم أن يبرهنوا أنهم يعملون على تعزيز الطائفة السُنّية بين عرب الأهواز[644].

في الواقع، لا بد من أن نذكر هنا أن حركة التسنن في الأهواز تأثرت بالخطاب السلفي المتصاعد في المنطقة والصراعات الطائفية فيها، في ما بعد الاحتلال الأميركي للعراق (2003) والثورات العربية (2011)، كما تركت هذه التطورات تأثيراتها، على نحو عام، في مجمل الناحيتين الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي في إيران، لكن الأكثر خطورة، هنا، هو جهد النظام في إيران لتغيير جوهر الصراع واتّباع سياسة القمع القومي في إطار صراع طائفي، وهذا ما يروّج له الأئمة في المساجد ووسائل الإعلام. وتتبنّى السلطات الإيرانية التفسير القائل إن دول الخليج توجّه الآن السُنّة العرب الأهوازيين[645].

أطلقت ظاهرة تحوّل شيعة إيران العرب إلى سُنّة نقاشًا فكريًا واسعًا، في مختلف الدوائر السياسية والثقافية، على الأبعاد الفكرية والأيديولوجية والثقافية والسياسية، لهذه الظاهرة.

من جهة، يرفض العلمانيون من الشيعة العرب الإيرانيين فكرة التعارض بين العروبة والتشيّع، فالتشيع لا يلغي الهوية العربية، في تقديرهم. وهم يحاجّون بأنّ تبني عقيدة دينية تخالف العقائد الدينية السائدة في إيران سيمنع عرب إيران من الحصول على المطالب الثقافية التي يعود تاريخها إلى بداية الثورة، فضلًا عن أن التشيّع هو ليس الرابط الوحيد للأقلية العربية في إيران بالشعب الإيراني، بل هناك، بحسب هؤلاء، وحدة مصير ومصالح مشتركة مع القوميات الأخرى في إيران. ومع أن التشيّع خضع للتسييس، فإنه، في النهاية وبحسب ما يرون، أحد المذاهب الإسلامية، وهو نتاج اجتهاد وحوارات ونقاشات في الموضوعات الدينية، أفضت إلى إيجاد الكثير من الفرق والمذاهب. أما مسألة الخرافات المرتبطة بالتشيّع فيحاجج هؤلاء بأن لها جذورًا اجتماعية ثقافية، ولا ترتبط مباشرة بالمذهب، وأن تغييرها لا يكون بتغيير الطائفة، بل بالوعي الثقافي والاجتماعي العام، فضلًا عن أن الدين والعبادة عنصران ثقافيان من هوية الشعب، ولا يعني تحوّل الشيعة إلى المذهب السُنّي أن الهوية الثقافية لشعب ما ستتغير راديكاليًا؛ إذ ينبغي للذين يريدون

تغيير العقيدة عدم استخدام السياسة، بل يجب عليهم أن يعملوا ضمن سياق التوعية بالثقافي والديني، ويجب أن يحدث هذا خارج ميدان السياسة. وفي الأحوال كلها، يطالب هؤلاء، كسائر القوى الديمقراطية والعلمانية في الأهواز، بفصل الدين عن السياسة، ذلك أن استخدام الدين أداةً كان وسيلة لتحقيق مشروعات سياسية. وهذا يشوّه صورة الفكرة الدينية. وينبّه هؤلاء إلى أن دخول الخطاب السلفي في النزاعات التي يتواجه فيها السُنّة والشيعة يبعد العرب الإيرانيين عن هدف الحصول على حقوقنا الثقافية والسياسية[646].

سابعًا: في البحث عن حلول وسط: الأهوازيون والتقية السنية

في بدايات هذه الظاهرة، كان رفضها اجتماعيًا قويًا جدًا، إلا أنها تكرّست وفرضت نفسها، على الرغم من محاولة الحكومة صدَّها وإصدار أحكام قاسية في حق معتنقي المذهب السُنّي الذين تسميهم «الوهابيين». وإذا كان الإعلان العام عن هذا التحوّل لا يزال صعبًا، فإن الشاب الأهوازي المعتنق المذهب السُنّي استطاع أن يقنع عائلته بما هو مقتنع به. وإن لم يستطع أن يقنع عائلته أن تعتنق المذهب السُنّي، فإنه يستطيع أن يتّبع الطريقة السُنّية علانية في إقامة الصلاة بحريّة تامة في البيت، من دون أن يواجه أي معارضة. وفي هذا المجال يصرّح حمزة (29 عامًا، من مدينة الخفاجية، وهو طالب لجوء في بلجيكا) في مقابلة أجرتها الباحثة معه: «يصرّ الآباء والأمهات من الذي قبلوا فكرة تحويل المذهب، على ألّا يتم إشهار ذلك؛ إذ يخشون من تهمة الوهابية، وما يمكن أن تجره من سجن وعقاب. لكنهم، في الوقت نفسه، يبحثون عن حلول وسط بين المذهبين الشيعي والسني؛ إذ يحاول الشيوخ من الآباء والأمهات عدم جمع صلاتَي الظهر والعصر، أو المغرب والعشاء، وأيضًا عدم القيام بالقنوت في الصلاة؛ على نحو ما يفعل الشيعة، فهذه الأمور مستحبة. كما أنهم يترضون عن الصحابة ولا يسبونهم». ويضيف: «بما أن هناك تحركًا ونشاطًا قويًّا جدًا في تعلم اللغة العربية منذ سنين، وبالذات منذ مدّة الرئيس خاتمي والإصلاحيين، بدأت القنوات الدينية والدعاة الإسلاميون يدعون إلى التحدث باللغة العربية. وبما أن الشعب الأهوازي يبحث دائمًا عن الجديد وتقبّله بسهولة بطبيعته، أي إنه بطبيعته يحب النقاش والإقناع، أقبل الأهوازيون على القنوات الفضائية الدينية غير الشيعية، وحتى غير الإسلامية. وكان هذا أشبه بضرب عصفورين بحجر واحد: دعم الحركة السُنّية في الأهواز من جانب، وتقوية اللغة العربية من جانب آخر، وهما مكونان

رئيسان للهوية الثقافية». ويوضح حمزة: «هناك مجموعة من خرّيجي اللغة العربية، تقيم صفوفًا لتعليم اللغة العربية. وبما أن المشاركين في هذه الصفوف من العاملين، ولديهم دخل اقتصادي، وبما أن هذه الصفوف لا تواجه عراقيل يضعها النظام، وهي صفوف شرعية تدرّس القرآن الكريم، أصبحت حلقة وصل بين أولئك الذين يريدون تعلم اللغة العربية لفهم الدين الصحيح، بحسب ما يزعمون، وأولئك الذين يبحثون عن تعلّم اللغة العربية فحسب»[647].

ثامنًا: مسألة الهوية الثقافية العربية في إيران في سياقها الإقليمي والدولي

يمثّل بروز إيران قوةً إقليميةً واحدًا من أهم التطورات التي شهدها مطلع القرن الحادي والعشرين في الشرق الأوسط. ولا يعود السبب في هذا إلى حقيقة أن إيران نظام إسلاموي، أو أنها تشارك في السباق نحو امتلاك أسلحة نووية، بل يعود أيضًا إلى عوامل ومحددات أخرى، مثل المشهد الجيوسياسي المواتي والفراغ النسبي على مستوى السلطة. لكن، وبسبب الأيديولوجيا التي تتبنّاها إيران، قد يكون لنفوذها عواقب خطرة على استقرار المنطقة وقدرة الغرب على الحفاظ على مصالحه في هذا الجزء من العالم. وفي الواقع، قد تكون هذه المسألة واحدة من المسائل، إن لم تكن هي المسألة المركزية، في ما يخص العلاقات الدولية في الأعوام المقبلة.

الوضع الإقليمي لإيران شديد التعقيد، فهي متورطة في مواجهة قومية الطابع مع العرب، يضاف إليها الانقسام الديني، فالعقيدة الشيعية الإيرانية تختلف عن العقيدة السُنّية التي تتبنّاها غالبية العرب. كانت الرؤية السائدة بين العرب منذ خمسينيات القرن العشرين قومية نضالية، ترى في الشرق الأوسط أرضًا عربية. وعندما تحدث حالة مواجهة وتوتر مع الإيرانيين، كالتي حدثت في أثناء الحرب الإيرانية - العراقية (1980-1988)، تترك هذه الخلافات عداوات وكراهية ذات طابع إثني، تظهر حتى في شكل صراعات لغوية، كالصراع على تسمية الخليج، الخليج الفارسي أم الخليج العربي.

من جهة أخرى، تملك إيران حلفاء مخلصين جدًا لها، في العراق ولبنان والخليج وبين الفلسطينيين، وكذلك في أنحاء من أفغانستان. ولا تؤيد إيران حزب الله فحسب، بل أيضًا حماس والجهاد الإسلامي. ولإيران سيطرة على سورية بطرائق متعددة. كما أن الانقسام المتنامي بين السُنّة

والشيعة وأسعار النفط المرتفعة عوامل تؤدي إلى زيادة نفوذ إيران، حتى إن لم تكن البلاد تملك أسلحة نووية[648].

لذلك، ستظل مسألة التنوّع الثقافي والإثني في إيران منسية على المستوى الإقليمي. ومع ذلك، يشير بعضُ الباحثين إلى أن اللغة ستبقى هي المكون الرئيس في تنمية الهوية العربية في إيران، وأن القضاء على هذا المكوّن صعب جدًّا، ما يعني أن بإمكان قضية العرب في إيران، بسبب مقوّماتها الاقتصادية والإستراتيجية والثقافية، أن تكون ثاني أكبر قضية سياسية على مستوى العالم العربي، في حال تم إيجاد حلول للقضية الفلسطينية، بحسب ما يتوقع هؤلاء[649].

أثارت مسألة التنوّع الثقافي والإثني في إيران بعض ردات الأفعال الدولية، بين آونة وأخرى. من ذلك، مثلًا، ردة فعل السياسيين الأوروبيين على إعدام ناشطين عرب أهوازيين بقرار من المحكمة العليا الإيرانية في عام 2013؛ إذ أعرب الاتحاد الأوروبي عن موقف رافض، فأعربت كاترين أشتون، ممثلة الاتحاد الأوروبي السامية للشؤون الخارجية، آنذاك، عن قلقها مما يحدث للناطقين باللغة العربية في إيران، قائلة: «تقلقني تقارير تقول إن هؤلاء الرجال لم يمنحوا محاكمة عادلة، وأنهم أرغموا على الاعتراف. أذكّر السلطات الإيرانية بالتزاماتها بموجب القانون الدولي، ولا سيما ما يتعلق بحماية الحقوق المدنية والسياسية للأقليات الإثنية. ومن منطلق موقف الاتحاد الأوروبي الصلب ومبادئه بخصوص حكم الإعدام، أكرر مناشدتي إيران بوقف الإعدامات كلها المقررة، وتعليق العمل بهذه العقوبة القاسية وغير الإنسانية»[650]. واستعمل البيان تعبيرَ «العرب الأهوازيين»، وليس «العرب الإيرانيين»، وهي أول مرة تُستعمل فيها مؤسسة أوروبية رسمية هذا التعبير في الإشارة إلى عرب خوزستان، وهو أمر أثار غضب الإعلام الإيراني آنذاك.

وعلى مستوى الإقليم، بدأت دول عربية، ولا سيما الخليجية منها، تستعمل مسألة الهوية الثقافية العربية في إيران سياسيًا، وركّزت على جانبين: دعم الحركة السُنّية في الأهواز وحثّها وتفعيلها وضمان حمايتها، وإعادة مناقشة حقوق الأقلية العربية الثقافية والسياسية، فبدأت هذه الدول تدافع عن هذه الأقلية وتدعمها أيديولوجيًا. والأكثر من ذلك، بدأ بعض الدول الخليجية يدعم التيار الانفصالي بين الناشطين الأهوازيين[651]. ويرى البعض أن هذه السياسة الخليجية هي إستراتيجية دفاعية، لضمان أمنها واستقرارها، ومواجهة نفوذ إيران وتدخلها في المنطقة، خصوصًا بعد الربيع العربي، ولا سبيل متوافر للدول الخليجية غير هذا.

على الرغم من ذلك كله، تبقى التيارات والأحزاب الأهوازية غير متأكدة من دعم الدول العربية السياسي للقضية الأهوازية، فهي تخشى من أن ما يهم الدول العربية أساسًا هو مواجهة إيران، وليس دعم الأهوازيين والقضية الأهوازية[652] التي قد تتحوّل إلى ورقة سياسية في اللعبة العربية - الإيرانية في المنطقة.

سيبقى السؤال الأساسي للناشطين الأهوازيين قائمًا وملحًّا ومرًّا: هل سيحظون، حقًّا، بدعم عربي منبثق من رؤية قومية في مشروعات طويلة المدى ومدروسة إستراتيجيًا لإنعاش التاريخ السياسي للأهواز؟ أم أنها ستبقى ورقة يستعملها العرب عند الحاجة، ثم يهملونها عندما تنتفي الحاجة إليها؟

المراجع

1- العربية

الأصفهاني، حمزة بن الحسن. تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1961.

الحلو، علي نعمة. الأحواز: قبائلها أنسابها. النجف: مطبعة الغري الحديثة، 1970.

الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله. معجم البلدان. تحقيق محمد أمين الخانجي. القاهرة: مطبعة السعادة، 1906.

النجار، مصطفى عبد القادر. التاريخ السياسي لإمارة عربستان العربية 1897-1925. مصر: دار المعارف، 1971.

2- الفارسية

برزيان، على قنبرى وحميدرضا پور وتهمينه شاوردى. «پذيرش ارزشهاى جهانى در ميان ايرانيان عرب زبان اعراب خوزستان'». فصلنامه مطالعات وتحقيقات اجتماعى. شماره 3 پاييز، 1391هـ ش [2012م].

جان ر. پرى كريم خان زند (تاريخ إيران بين سال هاى 1471-1779). ترجمة محمد علي ساكي. تهران: نشرنو، 1368هـ ش [1989م].

رنجبر، محمد علي. مشعشعيان ماهيت فكرى - اجتماعي وفرايند تحولات آن. تهران: نشر آگه، 1388هـ ش [2008م].

قائم مقامى، جهانگير. «خوزستان: تطورات نام اين منطقه ووجوه تسميه آن». مجله يغما. سال3، شماره 9. آذر 1329هـ ش [1950م].

قيم، عبد النبي. پانصد سال تاريخ خوزستان ونقد كتاب تاريخ پانصد ساله خوزستان نوشته أحمد كسروي. تهران: اختران، 1388هـ ش [2009م].

______. «نگاهي جامعه شناختي به زندگي وفرهنگ مردم عرب خوزستان». فصلنامه مطالعات ملي. شماره 7. 1380هـ ش [2001م].

كريمى پور، يد الله وكوثر كريمى پور. «عرب هاي خوزستان: واگرايى وهمگرايى». پژوهشهاي جغرافيايي. شماره 52 تابستان 1384هـ ش [2005م].

كسروى، سيد أحمد. تاريخ پانصدساله خوزستان. تهران: دنياي كتاب، 1381هـ ش [2002م].

لهسايي زاده عبد العلي، مقدس علي أصغر، تقوي نسب سيدمجتبي. «بررسي عوامل داخلي موثر بر هويت قومي وهويت ملي در ميان اعراب شهرستان اهواز». جامعه شناسي كاربردي: مجله پژوهشي علوم انساني دانشگاه أصفهان. دوره 20. شماره 1 (پياپي 33). بهار 1388هـ ش [2009م].

3- الأجنبية

Coville, Thierry. Iran: La Révolution invisible. Paris: La Découverte, 2007.

Déloye, Yves. «Explorer le concept de citoyenneté européenne: Une Approche socio-historique.» Yearbook or European Studies. vol. XIV 2000.

Digard, Jean [et al.]. L'Iran en XXème siècle. Paris: Faryad, 1996.

Leca, Jean. Individualisme et citoyenneté. Paris: Presses de Sciences Po, 1991.

Neveu, Catherine. «Les Enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté.» Revue européenne des migrations internationales. vol. 20, no. Les Arabes. Paris: FUP, 1979.3 (2004). Rodinson, Maxime.

Rubin, Barry. «Iran: L'émergence d'une puissance régionale.» Géoéconomie. vol. 3, no. 46 (2008).

Schnapper, Dominique. «The European debate on citizenship.» Daedalus. vol. 126, no. 3 (1997).

Shaffer, Brenda. «The Formation of Azerbaijani collective identity in Iran.» Nationalities Papers. vol. 28, no. 3 (2008), at: https://bit.ly/2sDotzH

Smith, Gavin. Confronting the Present Towards a Politically Engaged Anthropology. Oxford: Berg, 1999.

Van Gunsteren, Herman. «Contemporary Citizenship and Plurality, Contribution in the Workshop Citizenship and Plurality.» European Consortium for Political Research, Leiden (April, 1993).

الفصل الرابع عشر
هويّة التشيّع في تونس ...... عبد الله جنّوف

أولًا: نشأة التشيّع الاثني عشري في تونس

لا يمكن تحديد تاريخ دقيق لنشأة التشيّع الاثني عشري في تونس المعاصرة[653]؛ فلا يُنسب نشره إلى شخص واحد أو جماعة بعينها عملت على ترويجه، وهو ليس اتّجاها واحدًا نشأ جملةً واحدة، بل يوجد في تونس اتجاهان يسمَّيان: «التشيّع السياسي» و«التشيّع المذهبي».

1- التشيّع السياسي

نشأ التشيّع السياسي في سياقين، أحدهما عالمي والآخر وطني؛ فالسياق العالمي هو الثورة الإيرانيّة، ويهمّنا منه كيفيّة استقبال التيار الإسلامي هذه الثورة في تونس، حيث أيّدها وعدَّها ثورةً إسلاميّة. وكتب الزعيم الإسلامي التونسي راشد الغنّوشي مقالاتٍ مؤيِّدة لها؛ وتأثّر الإسلاميّون بخطابها «الذي اتّخذ من مفهومي «الاستكبار والاستضعاف» فكرةً مركزيَّة وأصيلة»، وحرّكت فيهم الأمل في إمكان التغيير وإسقاط أنظمة الاستبداد[654]. وتجاوز تأثيرها الجامعة إلى المعاهد الثانويّة. يقول واحد من الذين كانوا تلامذة في السبعينيات للباحث: «كان يُخيَّل إلينا أنّ الخميني في طريقه إلى تونس».

تأثّر الإسلاميون بالجانب الأيديولوجي للثورة الإيرانيّة؛ أي بقراءتها الأيديولوجية التي كانت تؤوّل عقائد الإسلام وشرائعه تأويلًا سياسيًّا، يضخّم البعد الاجتماعي فيها، ويوظّفه في مواجهة الخصوم السياسيين. فأيّدوها تأييدًا سياسيًّا أيديولوجيًّا، خلاصتُه توظيف الثورة الإيرانية في مواجهة

الاستبداد والهيمنة الاستعمارية وأشكال الاستضعاف كلها. ولذلك، لخّص الغنّوشي أهداف الثورة في أربعة: «محاربة الاستبداد» و«محاربة الفوارق الطبقية» و«محاربة التبعية السياسية للإمبريالية العلمية» و«تحرير المجتمع الإيراني من الثقافة الاستعمارية المائعة»[655].

أمّا التشيّع بوصفه عقيدةً كلاميةً ومذهبًا فقهيًّا، فما كان معروفًا عند الإسلاميين، ولم يقتبسوه. يقول صالح كركر، أحد روّاد الحركة الإسلامية في تونس، بعد زيارته إيران قبيل الثورة الإسلامية فيها: «عندما نقول شيعة نقول لوثة في العقيدة بطبيعة الأمر، ولكن بقطع النظر عن هذه اللوثة، ثمّة وعي من جانب الشباب ومشايخ الشيعة أنفسهم، وعي تجاه تجميع الشباب وتجميع الناس»[656]. فالحديث عن الثورة الإيرانية بوصفها سياقًا لنشأة التشيّع في تونس يعني أنّها نبّهت الإسلاميين إلى قدرة الإسلام على قيادة الثورات لإسقاط الاستبداد، وبعثت فيهم أملًا قويًّا في نجاح «الصحوة الإسلامية» في قيادة المشروع الحضاري الذي كانوا يتحدّثون عنه، وولّدت في نفوسهم إعجابًا بالقيادة الدينية والصبر الشعبي، ومهّدت لظهور ما يسمّى «التشيّع السياسي»، وهو موقف سياسي مؤيّد لإيران في القضايا الكبرى (ولا سيّما مواجهة الاستعمار والاستبداد) غير مؤسَّس في نشأته على اعتقاد شيعي.

أما السياق الوطني الذي نشأ فيه التشيع السياسي، فيتمثل بنشاط الاتجاه الإسلامي في الجامعة التونسية. والاتجاه الإسلامي تسمية قديمة للحركة الإسلامية التي بدأت باسم الجماعة الإسلامية، ثمّ صارت حركة الاتجاه الإسلامي، ثمّ تسمّت بحركة النهضة في آخر الثمانينيات. و«قد تلقّى الشباب الإسلامي بتونس كتب الإخوان وأدبياتهم تحت وقع الانبهار بسيرتهم النضالية وصمودهم. واختارت القيادة ما يقارب 400 عنوان، عمِل الشباب على طبعها ونشرها، على غرار عقيدة المؤمن لأبي بكر الجزائري، وحوار مع الشيوعيين في أقبية السجون لعبد الحليم خفاجي، وكتاب أيّام من حياتي لزينب الغزالي وسواها. ومن الكتب المهمّة جدًّا التي لقيت عنايةً خاصةً بعض كتب الشيعة، مثل كتابَي محمد باقر الصدر اقتصادنا وفلسفتنا، وكتب علي شريعتي، وكتابَي جلال الدين الفارسي دروس في الماركسية والحصاد[657].

كانت الجامعة التونسية في أواخر سبعينيات القرن العشرين وأوائل ثمانينياته، تتميّز بالتنوّع الأيديولوجي، فكان فيها اليساريون والقوميون والإسلاميون، بتياراتهم واتجاهاتهم المنوّعة. وكان الطلاب يقرأون كثيرًا، ويتجادلون كثيرًا. يقول سعيد بوعجلة، وهو أحد الطلاب الإسلاميين

الناشطين في ذلك الوقت، إنّه يكاد يوجد لكلّ اتجاه فلسفي أو فكري في أوروبا من يمثّله في الجامعة التونسية يومئذ[658]. وكان النقاش فلسفيًّا، وكان الطلاب اليساريون والقوميون مطّلعين على الفلسفات الغربية، ولم تكن في الكتب الإسلامية «السنيّة» أجوبة عن الأسئلة الفكرية الفلسفية التي يثيرها الجدل، ووُجد جوابها في كتب المفكرين الشيعة، ولا سيّما شريعتي والصدر. وفي هذا السياق، يُفهَم وصف العمدوني كتبهم بأنّها «مهمّة جدًّا ولقيت عنايةً خاصة».

تشكّل في إطار نشاط طلاب الاتجاه الإسلامي اتجاه إسلامي متشيّع سُمّي «خطّ الإمام»[659]. يذكر بوعجلة للباحث أنّ الطلاب الإسلاميين جميعًا كانوا ينظّمون نشاطات سياسية ورياضية وفنية. وكان لطلاب «خطّ الإمام» نشاط خاصّ في إطار الاتجاه الإسلامي، تعليق البيانات. إلا أنّ نشاطهم لم يكن محصورًا في الاجتماع في المساجد وفي الصلاة وقراءة القرآن، بل خرجوا إلى دور الشباب والثقافة والمقاهي، وانتظموا في الكشّافة. ومثّل هذا الأمر موقفًا متقدًّما عن العمل الإسلامي التقليدي الذي كان محصورًا في المسجد.

لا أظنّ أنّ عمل الاتجاه الإسلامي كان دعويًّا أو محصورًا في المساجد، حيث انتبه الإسلاميون إلى خلل منهج التبليغ والدعوة منذ أوائل السبعينيات، وأقاموا عملهم كلّه على الاتصال بالناس. لكنّني أرجّح أنّ طلاب «خطّ الإمام» كانوا أكثر إقبالًا على قراءة الكتب الفكرية غير الإسلامية التقليدية، وأشدّ تأثّرا بها. ومكّنهم هذا الأمر من مجادلة القوميين واليساريين، وجعلهم أكثر استعدادًا للتحرر من التفكير الإسلامي التقليدي، حتى اتُّهموا بأنّ في فكرهم لوثة. يذكر بوعجلة أنّ القيادي الإسلامي التونسي ورئيس الوزراء ما بعد ثورة 14 جانفي (كانون الثاني/يناير) حمّادي الجبالي، قال فيهم إنّهم «مصابون بلوثة فكرية نتيجة تعدّد مصادر التلقي». ويفسّر بوعجلة هذه التهمة بأنّها ناتجة من أنهم كانوا يجمعون في المسجد المصحف، إلى جانب كتاب (ماركس) رأس المال، وكلّ ما تقع عليه أيديهم من الكتب الفكرية والفلسفية، فخرجوا بتحرّرهم وانفتاحهم على سنّة الأخذ عن مدرسة فكرية واحدة.

يبدو من التهمة وتعليلها أنّ الأمر لا يتعلق بالاطلاع والاستفادة فحسب، بل باعتناق فكر يخرج على السائد. يذكر بوعجلة أنّه ترك يومئذ الصلاة خلف أئمة المساجد بعدما قرأ حديثًا رواه أبو الليث السمرقندي في تنبيه الغافلين: «العلماء أُمَناءُ الرسل ما لم يخالطوا السُّلطان ولم يَدْخلوا في الدُّنْيَا، فَإِذَا خَالطوا السلْطَانَ، وَدَخَلُوا فِي الدُّنْيا، فقد خانوا الرُّسل، فاعْتَزِلوهم واحْذَروهم»[660]. فربّما

كان استعداد بعضهم لترك الصلاة خلف الإمام المؤيّد للسلطان/الحاكم، سببًا في اتهامه باللوثة الفكرية، وربّما ظُنّ أنّ سبب «اللوثة» «تعدّد مصادر التلقي». المهمّ في هذه المسألة أمران:

• أوّلهما: أنّ ترك الصلاة، خلف من خالط السلطان، موقف ديني سياسي، أقيمت فيه المقالة الدينية (ترك الصلاة) على الرأي السياسي (تأييد السلطة السياسية). وهو موقف من لا يفصل بين الدين والسياسة. وكان الخميني يقول: «دينُنا عينُ سياستنا».

• ثانيهما: أنّ حال إمام الصلاة مسألة من مسائل الخلاف بين أهل السنّة والاثني عشرية. فأهل السنّة يرون الصلاة خلف كلّ برّ وفاجر من أهل القبلة. والاثنا عشرية لا تجيزها.

يُستنتج من هذا العرض أنّ ما عُرف بـ «التشيّع السياسي» نشأ في سياق التأثّر بالثورة الإيرانية والاختلاف بين طلاب الاتجاه الإسلامي، وتشكّل ممّن كان منهم أكثر تأثّرًا بالكتب الفكرية الشيعية وأشدّ تأييدًا للثورة. ولمّا تتبّع النظام السياسي الإسلاميين واستأصلهم، اختفى طلاب «خط الإمام» من الجامعة، ولم يستطيعوا الاستمرار تيًّارا فكريًّا أو دينيًّا مستقلًا. وسجن النظام بعضهم في أوّل الأمر، ثمّ خلّى عنه، وكان يسمّيهم «الخمينيين» ولا يسجنهم، في حين طارد شباب الاتجاه الإسلامي.

كان «خط الإمام» اتّجاها، محور نشاطه النقاش السياسي والخلاف الفكري، وجمهورُه من المثقفين، لا من عموم الناس، ولا يستطيع أن يحيا إلّا في بيئة الجدل الفكري، ولمّا خرج من الجامعة أصبحت علاقة رموزه بالأفكار التي اعتنقوها سطحية، كما يقول بوعجلة، وشغلتهم صوارف الحياة. إلّا أنّ منهم من بقي على تشيّعه وإعجابه بالثورة الإيرانية ودفاعه عنها.

لم تكن المعاهد الثانوية[661] معزولةً عن الصراع الفكري في أواخر سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، بل كانت ساحة صراع فكري حقيقي بين الاتجاهات الفكرية السياسية. وكان التلامذة من كلّ اتجاه يجمعون الكتب التي تدافع عن آرائهم وتردّ على خصومهم، ويعيّنون مشرفًا عليها، وتُتَداول بينهم. فكانت هذه المكتبات السرية مدارس مهمّة للتثقيف الفكري السياسي. وكانت في مكتبات الإسلاميين (الاتجاه الإسلامي) يومئذ كتب المصلحين والكتّاب الإسلاميين وأعلام الحركات الإسلامية «السنيّة»، ومنهم: حسن البنا وأبو الأعلى المودودي وحسن الهضيبي وعبد القادر عودة ويوسف القرضاوي وفتحي يَكن ووحيد الدين خان وسيّد قطب وحسن الترابي وأنور الجندي وفتحي

عثمان وسعيد حوّى وأبو بكر الجزائري ومالك بن نبيّ ومصطفى محمود وراشد الغنّوشي. وكانت فيها أيضًا كتب لمؤلفين من الشيعة، من أشهرهم: شريعتي ومرتضى مطهري ومحمد حسين فضل الله ومحمد باقر الصدر وهادي المدرسي ومحمّد تقي المدرسي ومحمد حسين الطباطبائي. وكان كلّ ما يُقرأ للشيعة من كتب يدور في حقول الفكر والفلسفة، بعضها ردود على الماركسيين، وبعضها الآخر محاولات لصوغ تصوّر إسلامي في قضايا العصر وتجديد فهم الإسلام (الاستبداد والمرأة والتوحيد والدعوة). وكان مثل هذه الكتب مرصودًا لهذه الغاية. ولذلك، لم يلتفت أحد إلى انتماء أصحابها المذهبي. وهذا يعني أنه لم يجر تداول الكتب الفقهية والكلامية الشيعية في ذلك الوقت، ولم يكن المذهب الجعفري معروفًا.

تُرجم الإعجاب بالثورة الإيرانية والتشيّع لها في بعض المدن نشاطًا جماعيًا؛ فكان في تبُرْسُق - وهي مدينة صغيرة في ولاية باجة تبعد عن العاصمة نحو 104 كيلومترات - بين عامي 1984 و1986 فريق رياضي اسمه فريق القدس، يحمل على قميصه الرياضي شعار القدس والعلَمَ الإيراني. وكان ينظّم دورات في كرة القدم، ويحتفل بيوم الأرض احتفالًا مشهودًا، ويبدأ الاحتفال والنشاط الرياضي بحرق علم إسرائيل[662].

كان لكتب الشيعة في التلامذة والطلاب الإسلاميين آثارٌ مهمة، أبرزها:

• منها أنّها مكّنتهم من «عُدّة الجدل» التي واجهوا بها القوميين واليساريين، فبدا خطابهم خطابًا فلسفيًّا قادرًا على المجادلة والإقناع، وتحرّروا من مناهج التدين التقليدي الذي يعوّل على الاستدلال بالخبر. وبدا أنّ هذه الكتب موافقة فكريًّا لكتب رموز حركات الإسلام السياسي كالغنّوشي والترابي، فلم يجد قرّاؤها - وهم أبناء مجتمعات سُنية - صعوبةً في فهمها وقبولها واعتناق آرائها، ولا شعورًا بأنّها غريبة عن عقائدهم ومذهبهم.

• هذّبت التشيّع الاثني عشري من الأساطير وروايات الغلوّ والطائفية، وافتتحت أفقًا جديدًا هو أفق الدفاع عن الإسلام وصناعة «المسلم الرسالي». وكان لكتب شريعتي خصوصًا أثر كبير في تحقيق هذه الغاية. وساهم هذا الأمر في صرف القارئ السنّي عن تتبّع مسائل الخلاف بين أهل السنّة والاثني عشرية، ووجّهه إلى غاية محددة: توظيف الخطاب الفكري الإسلامي في مواجهة الاستبداد السياسي والخصم الفكري والتديّن التقليدي. فكان الإسلامي السنّي التونسي يشعر أنّ آراء المفكرين الشيعة أقرب إليه وأكثر إقناعًا من الآراء السنّية التقليدية.

2- التشيّع المذهبي

عرف الناس التشيّع من طرائق أخرى؛ غير الكتب والجدل الفكري في الجامعة، أهمّها الهجرة والبحث الشخصي. فكان من الناس من هاجر إلى فرنسا للعمل، فاتّصل هناك بالشيعة العرب أو الإيرانيين واعتنق مذهبهم. ومن هؤلاء المهاجرين من كان أميًّا أو يكاد، فكانت معرفته بالتشيّع اكتشافًا حقيقيًّا عنده. ومنهم من سافر إلى لبنان أو سورية فاعتنق التشيّع.

أمّا البحث الشخصي فيعني اعتناق التشيّع بصفة فردية؛ بقناعة أو مصادفة. وما زال المسلمون منذ قرون ينتقلون من مذهبٍ إلى آخر، ويقفزون من جماعة إلى أخرى، ويُعدّ هؤلاء عند أصحابهم منشقين عن الحقّ، مفتونين في الدين، ويعدّون عند طائفتهم الجديدة مهديين مستبصرين، أراد الله بهم خيرًا فأراهم الإسلام وهداهم إليه. وقصص «المستبصرين» التونسيين تتشابه؛ فتبدأ القصّة بوقوف صاحبها على تناقض أو خطأ جسيم في أخبار أهل السنّة أو عقائدهم، فيحاول مدافعة حيرته بالقراءة والسؤال، فلا يزداد إلّا حيرة، فيبحث ويقرأ أو يفحص، ويسافر حتى يكتشف «مذهب أهل البيت»، وربّما قادته إليه الصدفة، فيجد فيه اليقين والجواب الشافي، فيعتنقه[663].

يُعدّ محمد التيجاني السماوي من أوائل «المستبصرين» الذين بثّوا التشيّع المذهبي في تونس، ويروي عن محمد باقر الصدر أنّه وصفه بأنّه بذرة التشيّع في تونس[664]، حيث قابله في العراق في أواخر الستينيات[665]، ثمّ رجع إلى تونس واستمرّت علاقته بالعراقيين واتّصلت مراسلته لهم، وسنّ لنفسه السفر إلى النجف مرّةً في كل صيف. وجعل يبثّ التشيّع في زملائه وأصحابه، وأقام معهم أوّل احتفال بعيد الغدير في أواخر السبعينيات، فكتب إليه الصدر رسالة تهنئة في 28 تشرين الثاني/ نوفمبر 1978. ويقول السماوي، لم تمرّ سنة واحدة على شروعه في بثّ دعوته حتى أصبح الشيعة «عددًا كبيرًا»[666]، وإنّه استبصر شبًّانا من العاصمة وسوسة والقيروان وسيدي بوزيد. وفي تقديري، أن هذا وصف عامّ، لا أظنّ أنّه يصف واقع التشيّع في تونس يومئذ وصفًا دقيقًا.

يمكن القول إنّ «التشيّع المذهبي» نشأ في أواخر الستينيات، وانتشر بالعلاقات الخاصة في أقارب المتشيّعين وأصدقائهم، ثمّ ازداد انتشاره وتكاثر معتنقوه بعد الثورة الإيرانية. ويبدو أنّه جرى تنسيق بين التيارين المذهبي والسياسي لنشر التشيّع، وأنّ من المتشيّعين لإيران سياسيًّا مَن اعتنق المذهب الاثني عشري، وانتظم فيه؛ إذ وُجدت نحو منتصف الثمانينيات كتبٌ لم تكن في الردّ على

الماركسيين وبناء تصوّر الإسلام الحركي، بل كانت في الاستدلال على اعتقادات الاثني عشرية، ومنها بعض كتب هادي المدرسي ومطهري. ولعلّ أشهر كتاب استُعمل لهذه الغاية، وبيعت منه نسخ كثيرة، وروّجه الطلاب الشيعة في الجامعات والمعاهد الثانوية كتاب المراجعات، وهو مناظرات يقول المؤلف عبد الحسين شرف الدين الموسوي إنّها جرت بينه وبين شيخ الأزهر سليم البشري، وصيغت هذه المناظرات صياغةً تظهر تسليم البشري بأنّ الحقّ في الاثني عشرية. وأخبرني بوعجلة أنّ هذا الكتاب أصبح متداولًا بعد عام 1987. وأما في أوّل الثمانينيات، فما عاد معروفًا.

تداول الشيعة أيضًا في الثمانينيات اسطوانات مسجّلة، فيها محاضرات دينية في أغراض منوّعة، منها إبرازُ مناقب آل البيت والاحتجاج لفضلهم ومكانتهم والتذكير بمقتل الحسين في كربلاء، بحسب رواية المصادر الشيعية.

يستفاد ممّا تقدّم ثلاث نتائج:

• أنّ أحد اتجاهي التشيّع في تونس اقترن بالثورة الإيرانية، فكان تشيُّعا سياسيًّا فكريًّا في المقام الأوّل، حيث كان الطلاب الإسلاميون ينتصرون للثورة الإيرانية ويعدّونها بشارةً بإمكان التحرّر وإسقاط الطغاة، ويستعملون المفاهيم التي استعملها الكتّاب والمفكرون الإيرانيون؛ مثل «الاستضعاف والاستكبار» و«المسلم الرسالي» و«بناء الذات». ولم يكن مَن تشيّع منهم مُطَّلعا على عقائد الاثني عشرية ومذهبهم. وأرى أنّ المواقف التي وافقت آراء فقهية أو عقدية شيعية صنعتها السياسة، لا المذهب، واستُعملت لتبرير موقف يتلبّس فيه الديني بالسياسي تلبُّسا.

• أنّ التشيّع المذهبي بدأ قبل الثورة الإيرانية، وانتشر خارج الجامعة، وراجت كتبه في الجامعة والمعاهد الثانوية بعد منتصف الثمانينيات خصوصًا. وكان كتاب المراجعات أهمّ الكتب في هذا المجال. ورُوّجت كتب أخرى منها كتابا محمد باقر الصدر بحث حول الولاية وأهل البيت: تنوّع في الأدوار ووحدة في الهدف؛ وكتاب التيجاني السماوي ثمّ اهتديت. وانتشر هذا التشيّع بين الأقارب والأصدقاء، وعمل في سرّية وهدوء في التسعينيات، وأصبح ظاهرة اجتماعية منذ عام 2000. وغضّ نظام بن علي الطرف عن نشاط الشيعة، وسمح بإدخال كتب شيعية كثيرة في معارض الكتاب. وكان الشباب الشيعي يتجوّل في المعرض، ويشتري الكتب الفقهية والعقدية. وأكثرهم، يومئذ، من مقلّدي الخامنئي ومحمّد حسين فضل الله. وسمح النظام أيضًا بافتتاح مكتبة الزهراء لبيع الكتب الشيعية.

• يدور الاتجاه المذهبي في التشيّع على فكرة واحدة؛ هي أنّ صاحبه استنتج أنّ الحقّ في الاثني عشرية، لا عند أهل السنّة، ويستوي في هذه الفكرة من وجد روايات سنيّة متناقضة، ومن صادف شيعة بصّروه بالحقيقة. وليس لهؤلاء من غاية إلّا الاستدلال على صحّة عقائد الاثني عشرية وإثبات فساد العقائد السنّية. وهذا يعني أنّ تشيّعهم لم ينشأ بسبب اهتمامهم بقضايا التحرّر والديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان، ولم يكن منذ بدايته معارِضًا النظام السياسي، مثل سائر حركات المعارضة وأحزابها.

ثانيًا: التشيّع بعد ثورة 14 جانفي

1- التشيّع في العمل السياسي ونشاط الجمعيات

انفتح مجال الحريات بعد ثورة 14 جانفي (كانون الثاني/يناير) 2011، وجهر الناس بآرائهم السياسية ومذاهبهم الدينية، ولم يكن الشيعة استثناءً، فسارعوا إلى تأسيس الجمعيات الثقافية والأحزاب السياسية، وعملوا على تنسيق أعمالهم ونشاطهم ليكون لهم موطئ قدم في البلاد. وتعمل في تونس اليوم أحزاب وجمعيات يقول الناس إنّها شيعية، لكنّ مؤسسيها لا يَفْتُرون عن نفي تشيّعها، وأعلام الشيعة لا ينفكّون يقولون: «إنّ الشيعة في تونس ليس لهم طموحات سياسية، ولا ينوون تأسيس حزب سياسي يعبّر عنهم، وما يريدونه فقط الحرية لهم ولغيرهم»[667]. فمن الأحزاب الشيعية حزب الوحدة؛ ومن أشهر الجمعيات «الرابطة التونسية للتسامح» التي يقول رئيسها صلاح الدين المصري إنّه لا علاقة لجمعيته بأيّ مذهب، و«يجب أن يفهم البعض أن عقلية محاكم التفتيش انتهت إلى غير رجعة، وأنّ التونسيين من حقّهم أن يعبّروا ويعتنقوا المذاهب التي يرونها بكلّ حرية»[668].

لا تهدف هذه الدراسة إلى التنقيب في سائر التُّهم السياسية والطائفية التي تخص المتشيّعين في تونس، بقدر ما تحاول أن تفهم ظاهرة التشيع ودلالاتها في السياق التونسي[669].

تكشف وثيقة باللّغة الفارسية، يضمها موقع المكتبة المركزية وأرشيف الوثائق التابعة لـ «رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية في إيران» (وهي منظمة تابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي الإيرانية وتتولّى الإشراف على النشاطات الثقافية الرسمية لإيران في الخارج) وتتناول وضع الشيعة في تونس بُعيد الثورة، أن مدير المركز الثقافي الإيراني في تونس التقى، في أيار/مايو

2011، نحو مئتي شخص من الشيعة في تونس، من أصناف مختلفة، منهم طلاب أتمّوا دراستهم في جامعة المصطفى الإيرانية، ورئيس جمعية تونسية وأعضاء حزب سياسي شيعي وغيرهم.

وتشير الوثيقة إلى ثلاثة أمور أساسية[670]:

• أنّ الغالبية المطلقة من الشيعة في تونس تقلّد الخامنئي.

• ينبغي صرف الاهتمام إلى تجويد تكوين الشيعة الثقافي والعقدي، ويطلب الشيعة في تونس إمدادهم بالكتب العقدية لتأسيس المكتبات.

• لم تصل الثورة التونسية بعد إلى أهدافها، والوضع السياسي في البلاد ليس واضحًا، وعلى الشيعة أن يجتنبوا الخوض في المسائل السياسية، وليس من مصلحة الشيعة ما يسعى إليه التيجاني السماوي من تشكيل حزب سياسي شيعي (تتضمن الوثيقة نقدًا شديدًا للسماوي).

يستفاد من الوثيقة ثلاث نتائج أيضًا:

• أنّ الشيعة في تونس مرتبطون بالنظام الإيراني ارتباطًا وثيقًا؛ فهو الذي يجمعهم ويناقش قضاياهم ويوجّههم، وهو مهتم بمسألة التقليد، ولا معنى لتجريد التقليد من جانبه السياسي ونفي علاقة الشيعة بالنظام والقول إنّ علاقتهم بالحوزات الدينية، وإنّها مؤسسات دينية مستقلة عن النظام السياسي.

• أنّ النظام الإيراني مشغول بتجويد تكوين الشيعة الثقافي والعقدي؛ أي بتعميق التشيّع المذهبي[671]. ومشغول أيضًا بحصر نشاطهم في هذه المرحلة في العمل الثقافي، واجتناب العمل السياسي؛ وهذا يفسّر ظهور كثير من الجمعيات الثقافية الشيعية، ويرجّح ما يتناقله الناس في تونس من أنّها جمعيات شيعية سياسية بغطاء ثقافي اجتماعي.

• وجّهت إيران الشيعة إلى ترك الاشتغال بالعمل السياسي، أي عدم إعلان الهويّة الشيعية؛ لا عدم تأسيس الأحزاب. ويدلّ النهي عن إعلان الهويّة الشيعية على أنّ الشيعة في تونس لا يملكون قرارهم السياسي.

هل تعبّر الأحزاب والجمعيات الشيعية بعد الثورة عن حاجة تونسية إلى تأسيسها ونشاطها، أم تعبّر عن حاجة أجنبية إلى بسط النفوذ في أوّل دولة عربية تحرّرت من الاستبداد؟ وهل تستطيع هذه الأحزاب والجمعيات أن تساهم حقًّا في تطوير التجربة الديمقراطية الناشئة؟ وهل هي قادرة على المساهمة في تأسيس مفهوم المواطنة؟ ألا يؤدي الانهماك في الانتماء المذهبي إلى تعريف المواطن بهويّته الطائفية، ومحاصرة التجربة المدنية الناشئة؟

2- التشيّع في الخطاب اليومي

صدرت في كانون الثاني/يناير 2013 أوّل صحيفة شيعية تونسية، باسم الصحوة التونسية، وصفها رئيس تحريرها، هشام البوعبيدي، بالقول: «هناك شيعة في تونس، والتيّار تواجَد تاريخيًّا في هذه البلاد، ونحن في صحيفتنا لا نخفي تعاطفنا مع أتباع هذا التيار، ولكن نحن بالأساس تونسيون، ونحاول في صحيفتنا الأسبوعية تقديم بعض الحلول، وتنويع المشهد الإعلامي والثقافي؛ بعيدًا عن الفكر الدغمائي». وقال إنّ الصحيفة ليست «داعيةً للفتنة»، وإنّ شيعة تونس «دعاة وحدة»[672]. ويشرف على الصحيفة ويكتب فيها بعض أعلام التشيّع في تونس، وتدلّ مرجعيتها وسياستها وأهدافها على هذا الانتماء.

يمكنُ أن يدلّ استقراء ما يُنشر فيها على بعض مشاغل الشيعة في تونس اليوم؛ وأهمّها ثلاثة:

• الأوّل: الدفاع عن إيران و«محور المقاومة»، فتنهمك الصحيفة انهماكًا في الدفاع عن سياسة إيران الخارجية، وتأييد تدخّلها في العراق ولبنان وسورية واليمن، وتسهيل انفتاحها على سائر الدول العربية، وانتقاد كلّ من يعارضها انتقادًا حادًّا. وعقدت تونس وإيران في كانون الأول/ ديسمبر 2015 اتفاقية تعاون سياحي، وثمّة مخطّط لإقامة خطٍّ جوّي مباشر بين تونس وطهران، واستقبال عشرة آلاف سائح إيراني في عام 2016. ومن التونسيين من انتقد الاتفاقية، وقال إنّها ستكون مدخلًا إلى نشر التشيّع وتجنيد الفقراء لخدمة مصالح إيران. فبالغت الصحيفة في الثناء على النظام الإيراني الذي جاءت به «ثورة لا مثيل لها في تاريخ البشرية»، وعدَّت إيران اليوم «من أكبر دول العالم ديمقراطية وتلاحمًا وتعاونًا ووطنيةً بين الشعب وقيادته التي يختارها بكل حرية وفق الدستور الإسلامي الذي اعتمده»[673].

أمّا المقاومة، فهي محور يدور عليه خطاب مواجهة الاستعمار والاستبداد، وخطاب الحرية، وخطاب الشرعية. وليس «محور المقاومة» تحالفًا سياسيًّا قائمًا على مصالح الدول السياسية والاستراتيجية، بل هو هويّة ووجود. ولا تتميّز الصحيفة في هذا الموضوع بشيء يختلف عمّا تروّجه «منابر المقاومة» الإيرانية.

• الثاني: إدراج الثقافة الشيعية في التداول الشعبي التونسي، فأكثر التونسيين سنّة مالكيون، إلا أن ليس لهذه النسبة الشيعية وجود عقدي أو وجداني شعبي، ولا يحقّق أكثر الناس العقائد الأشعرية ومذهب مالك، بل يكتفون بسؤال فقيه البلد أو إمام المسجد وتقليده. وإنّما بُعث هذا الانتماء بعثًا حثيثًا بعد الثورة، ولا يكاد جمهور الناس يعرف شيئًا من المذهب الشيعي الاثني عشري، إلّا ما يستفاد في الغالب الأعمّ من القنوات الفضائية التي أصبح فيها التشيّع موضوع الساعة في العقدين الأخيرين (بعد احتلال العراق ومحاكمة صدّام حسين وإعدامه ومعارك حزب الله والملفّ النووي الإيراني وبرامج المناظرات والتكفير بين أهل السنّة والشيعة). ويبدو ممّا تنشره الصحيفة في إطلالتها وكلمتها، وفي ركن «إسلاميّات» بالذات، أنّها تعمل بصبر على سدّ ما تعدّه خللًا في ثقافة الناس الدينية، فتعرّفهم بعقائد الاثني عشرية وأحكامها وأعلامها وتاريخها.

في عقيدة المهدية مثلًا، تعرّف الصحيفة بالمهدي محمد بن الحسن العسكري، وتستدل بأحاديث منسوبة إلى النبيّ لإثبات وجوده، وتجعل المهدية عنوانًا للطموح الإنساني إلى التغيير، وتتّهم منكِر المهدية بالانحراف عن الحق، فإنكارها تتويج «لسلسلة طويلة من عمليات التحريف في عقائد وأساسيات الدين القويم»[674]، وتثبّت عقيدة المهدية بترويج خطاب المحنة؛ فالأمّة الإسلامية اليوم تمزّقها الحروب والفتن، ولهذه الفتن غاية هي التمحيص والاختبار والإعداد والاستعداد، وهذا كلّه آلام المخاض والولادة، فستولد أمّة الإسلام من جديد لتملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما مُلئت ظلمًا وجورًا؛ وهو وعد قرآني لا يتخلّف، و«علينا أن نتعلّم ثقافة انتظار الفرج فعسى أن يكون قريبًا»[675].

تتناول الصحيفة مفهوم «الانتظار»، ومعناه الاستعداد للظهور، والخروج من سيطرة قوى الفساد؛ إذ يدأب «الإعلام الفاسد» و«البرامج الإعلامية الفاسقة» و«مشاريع التدمير الأخلاقي» في إفساد الشباب وتغريبهم وسلخهم عن هويتهم لتحطيم مناعة الأمّة الداخلية. وأمّا المرحلة التاريخية اليوم، فتحتاج إلى شباب تقيّ صالح، «له درجة عالية من الروحانية»، ليستعد لمعركة الإسلام

الكبرى التي سيقودها المهدي، فيواجه «القوى الكافرة في كل الأرض والقوى الضالّة في كل العالم»، فالمهدي «لن يُستقبل بالورود»، بل سيواجه «قوى الانحراف والتحريف»، و«الذين يطمحون أن يكونوا من أنصار المهدي يجب أن يعدّوا أنفسهم إعدادًا حقيقيًّا على كل المستويات الإيمانية والروحية الفكرية والسياسية والجهادية»[676].

ليس في هذا الخطاب جديد البتة، فهو إمّا نقل لاعتقادات قارّة في علم الكلام الشيعي، وإما اقتباس تأويلات لهذه الاعتقادات[677]. وهو امتداد لتصور الحقّ المهجور، وأن تاريخ الأمة هو تاريخ انحراف عن الدين القويم، وتاريخ التشيّع هو تاريخ قمع وتقيّة مفروضة، واستعداد للانتصاف وإقامة الدين كما كان قبل التحريف. وأعتقد أنّ عبارة «الإعداد على المستوى الجهادي» تعني الاستعداد للقتال، ولا سيما مع المهدي، وتذكّر بحديث الصادق: «لِيُعِدَّنّ أحدكم لخروج القائم ولو سهمًا، فإنّ الله إذا علم ذلك من نيّته رجوتُ أن ينسئ في عمره»[678].

• الثالث: تأويل الدين أيديولوجيًّا، وسنبيّنه في مثالين من الصحيفة:

المثال الأول: تأويل العبادات الشرعية، فيقال مثلًا توجد مدرستان في النظر إلى الحجّ؛ الأولى تعدّه عبادة ومناسك، والثانية تعدّه عبادة وسياسة، وفرصة لتوحيد الرؤى والمواقف والتواصل بين المسلمين والبراءة من المشركين الذين تعرّفهم الصحيفة بأنّهم المستكبرون وطُغاة العصر، لا من يشرك بالله فحسب[679]. فالحجّ، بهذا المعنى، ليس عبادةً دينية لتزكية النفس وتطهيرها؛ بل هو أيديولوجية تحرير: توحّد المؤمنين بها وتكثّف معنى المسؤولية الاجتماعية عندهم وتجمع أسمى مقاصد العبادة في غاية واحدة؛ هي التحرر. ولا فرق بين أن يكون التحرر براءة من المشركين في عصر النبي، أو من المستكبرين والطغاة في كل عصر، فمفهوم المشاكلة يستوعب الفروق كلها بين هؤلاء، ويسهّل على المؤمن الاقتناع بصحة فعله، بل تصل أيديولوجية التحرير إلى تقديس خطاب المؤمن وفعله؛ فيشعر أنّه عندما يكتب أو يتحدّث أو يخطب وهو يقول بسم الله، فكلامه «المكتوب أو المنطوق كلام في رضا الله'، كلام ينطلق في خطّ الشرعيّة'[680]. والمؤمن «يواجه [...] التحدّي بكلمة الله أكبر، وهي تملؤه صمودًا وإصرارًا وثباتًا وقوَّة وشموخًا، فتتهاوى أمامه كلّ قوى الدنيا مهما تفرعنت وتجبّرت وتعملقت وتغطرست؛ إنّها صغيرة حقيرة»[681]. ولا شكّ في أنّ هذا الخطاب قادر على تعبئة المؤمنين؛ ليشاركوا في العمل السياسي والاجتماعي، وقادر على إعدادهم للمواجهة وتحريضهم عليها وتبريرها تبريرًا دينيًّا، إلّا أنّه يكرّر

ما كان يقوله شريعتي، ولعلّه يمكن فهم السياق الاستبدادي الذي كتب فيه شريعتي في القرن الماضي، لكن ما الحاجة إلى إحياء هذه الأيديولوجيا في تونس بعد الثورة؟ وهل تستطيع إدارة التعدّد بعد سقوط نظام الاستبداد؟ وهل توافق مفهوم المواطنة؟ وهل هي قادرة على فهم الصراع السياسي في العالم العربي، وعلى المساهمة في اقتراح حلول واقعية؟

لا نحسب أنّ أيديولوجية التحرير قادرة على ذلك، فهي تحلّل الوقائع بمنوال أسطوري قادر على التعبئة الوجدانية، من دون فهم الوقائع في سياقها السياسي الاجتماعي.

ترى الصحيفة أنّ «التكفيريين» في سورية يُساقون إلى الموت بتدبيرهم، فما يجري في هذا البلد حرب كونية شنّت عليه، وهي صورة مصغّرة من الحرب بين الخير والشرّ، والتكفيريون فيها بمنزلة بني إسرائيل في الحرب الفاصلة في آخر الزمان، وإنّما صاروا مثلهم لظلمهم وإفسادهم في الأرض باسم الربّ والدين، وكما يُجمَع اليهود من جهات الأرض كلها إلى فلسطين لتكون في أرضها محرقة تبيدهم، يُجمع التكفيريون من كلّ مكان لتكون نهايتهم في سورية، وتكون حرب المقاومة للإرهابيين[682].

يقوم هذا التصور على عقدة الحقّ المهجور وعقيدة الرجعة، فالتكفيريون هم أشدّ الناس انحرافًا عن الدين الحقّ وعداوةً له، وسيفتك المهدي بأعدائه في الرجعة فتكًا لا يُبقي منهم أحدًا، وبالجمع بين العقدة والعقيدة؛ يسهُل تفسير الظواهر الاجتماعية المركّبة، فلا تُدرس أسباب الظاهرة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية، وتنفتح التجربة الاجتماعية إلى مخيال القتل والدم، فلذلك نرى أنّ أيديولوجية التحرير، كما تروّجها الصحيفة، خطاب سيبقي التشيّع في تونس سجين العقائد الكلامية التي لا تستطيع الإجابة عن أسئلة الديمقراطية والمواطنة والتعددية والدولة المدنية.

المثال الثاني: الصحوة الإسلامية، ونشرت فيها الصحيفة مقالاتٍ كثيرةً عرضت سياقها ونشأتها وعوائقها والعمل المطلوب منها؛ فالصحوة حركة إصلاحية بدأت قبل قرنين من الزمن؛ إذ انسحب الإسلام في سنوات الركود الحضاري من مواقع الحكم والتشريع. ثمّ حاول المسلمون الواعون العمل على إعادة الإسلام إلى الحياة العامة. وانطلق نشاط إسلامي فكري وسياسي، حتى «تحوّلت الحركة إلى حركات متعددة؛ تختلف في التفصيلات الذهنية أو المفردات التشريعية أو في النظرة السياسية، ولكنّ ذلك كلّه لم يستطع أن يحرّك الواقع الإسلامي الخاضع للسيطرة الاستكبارية»[683]. وأهمّ معاني الصحوة هو أنّها «ظاهرة اجتماعية تعني عودة الوعي للأمة،

وإحساسها بذاتها، واعتزازها بدينها وكرامتها، واستقلالها السياسي والاقتصادي والفكري، وسعيها للنهوض بدورها الطبيعي في بناء حضارة الإنسان باعتبارها خير أمّة أخرجت للناس»[684].

الحدث الذي انطلقت منه الصحوة حقًّا هو الثورة الإيرانية، فأسقطت الحكم الإمبراطوري الممثِّل للاستكبار، وجدّدت الروح الإسلامية في إيران، وأظهرت القوّة التي يمتلكها الإسلام في صنع الثورة. «وهكذا، وُلدت الصحوة الإسلامية التي نفضت النوم عن عيون المسلمين، فأصبحوا يحدّقون بالنور الذي يملأ آفاق الإسلام في فكره وثورته، كما أبعدت المسلمين عن الاستغراق في الغفلة المطبقة على عقولهم وقلوبهم»، وجدّدت وعيهم الفكري والروحي، «وكانت الثورة الإسلامية في إيران القاعدة الصلبة التي انطلقت منها روحية هذه الصحوة وحركيتها وفاعليتها وتأثيرها على الجوّ الإسلامي كلّه بشكل مباشر أو غير مباشر»[685].

حرصت الدوائر الغربية على محاصرة ظاهرة الإحياء الإسلامي، وعملت على عزلها عن مجتمعاتها، فنعتَتها بالأصولية التي تدعو إلى التشدد؛ والتمسّك بالقديم، وترفض، بل تعادي، العلم والحداثة. وهذا يشوّه الحركة الإسلامية الإحيائية والإسلام عمومًا، وعمل الغرب والعلمانيون العرب على التخويف من الإسلاميين، إلا أن هذا لا يؤثّر في علاقة جمهور الناس بالإسلام، «فإنّ الإسلام لا يزال بالنسبة إلى معظم المسلمين أكثر أسس السلطة رضًا وقبولًا، أو الأساس الوحيد المقبول في حقيقة الأمر إبّان الأزمات، ولا يمكن لسلطة أن تحقّق هيمنةً سياسية على ساحة شاسعة، ولفترة طويلة جدًّا، إلا حين تستمدّ السلطةُ الحاكمة شرعيتها من الإسلام؛ أكثر ممّا تستمدّها من دعاوى قومية أو وطنية أو أفكار غربية». وفي الإسلام منظومة رموز من أكثر المنظومات فاعليةً للتعبئة السياسية، ولا تعدو «فوبيا الإسلاميين» أن تكون صناعة نخبوية، وحالة مرَضية لا تؤثّر في جمهور الناس؛ والدليل على ذلك أنّ الجماهير على الرغم من سنوات التضليل الطويلة انتخبت الإسلاميين، وستجدّد انتخابهم.

المطلوب في الساحة الإسلامية هو تغيير الذهنية الإسلامية، وتحرير الإنسان من الداخل، أي تغيير الذهنية الإسلامية من «كلّ خضوع للقوّة المهيمنة المستكبرة الكافرة في العالم»، ممّا يعدّه الناس قضاءً وقدرًا، لا يستطيعون الفكاك منه، انطلاقًا من القوّة المادية الضاغطة التي تملكها في مواجهة المستضعفين[686].

من المسائل التي ينبغي لحركة الصحوة الاهتمام بها قضية الوحدة الإسلامية؛ وتعني وحدة القضايا المشتركة بين الإسلاميين الحركيين، والقضايا الإسلامية التي تمثّل الساحة التي يتحرّك فيها المسلمون، وهذا حلٌّ ضروري لإدارة التعدّد الكثير في الساحة الإسلامية. ومنها الثورية المندفعة مع نقاط الضعف في المضمون الفكري الذي لم ينطلق من فكر إسلامي موحّد، أو من مستوى فكري معقول[687].

أساس كلّ ما تقدّم في الصحوة الإسلامية هو الفكرة المحورية في الإسلام السياسي، أي أنّ الحلّ الإسلامي صالح لمعالجة مشكلات الحياة كلّها؛ فالإسلام هو الذي صنع ماضي الأمّة، وهو الذي قاد انطلاقتها الحضارية، وهو الذي ينبغي له أن يصنع مستقبلها ويرسم مسيرتها السياسية والاجتماعية. ثمّ تقسَّم الأفكار إلى أبواب معروفة في الإسلام السياسي، وأهمّ ما ذكر منها المحاور، والرسالة والوسائل والعوائق.

فالعالم محوران متنابذان: الاستكبار والمستضعفون؛ والاستكبار: هو الغرب الكافر وأدواته في العالم الإسلامي، ومنها العلمانيون العرب. أما المستضعفون، فهم الشعوب المسلمة المغلوبة، حيث تكون طليعتها وقوّة التغيير فيها هي الحركات الإسلامية التغييرية. وهذه تسمية عامة تقع على الحركات السنّية والشيعيّة، فإذا نشب الخلافُ السياسي بين الفريقين، نُقل الخصمُ الإسلامي من محور الاستضعاف إلى دائرة الاستكبار. فلذلك وُصفت الحركات الإسلامية التي تولّت الحكم «في دول الربيع العربي المزعوم»، بأنّها «تبنّت الفكر الديني المغلق والمتطرّف في علاقتها مع أدوات الحكم والمحكومين، وكأنّ هناك كلمة سرّ واحدة ومشتركة لكلّ هؤلاء»[688]. ووُصف الربيع العربي بأنّه «فصل من فصول المؤامرة الكبرى على المنطقة، بعد أن تبيّن بالكاشف أنّ دول الربيع الجديدة قد قامت بإنجاز الأدوار القذرة، متخفِّية بأقنعة مسمومة»[689]، ووصف بأنّه «كان بردًا وسلامًا على إسرائيل، وكان وبالًا وكارثة على العرب، كل شيء كان مرتَّبًا منذ أمدٍ طويل، وكلّ شيء كان مكتوبًا منذ عهود»[690].

تتجلّى الرسالة في أعمال كثيرة، منها: «تغيير الذهنية الإسلامية من كلّ خضوع للقوّة المهيمنة المستكبرة الكافرة في العالم»، وإنجاز عمل تغييري جبّار في الأمّة يحرّرها ويبني «الذات الثورية»، و«مجتمعنا التونسي [مثلًا] في حاجة إلى معجزة تغيّر نسق تفكيره، وقوّة إبداعه، وسرعة إنتاجه؛ هذه المعجزة خيالية في نتائجها وواقعية في أسلوبها؛ إنّها معجزة الإيمان والوعي،

بتعبير علي شريعتي»[691]. ومن رسالة الصحوة أيضًا تحقيق الوحدة الإسلامية وبناء مضمون فكري ينطلق من فكر إسلامي موحّد. ومن أشدّ العوائق، ادّعاء امتلاك مطلق الحقّ، والتعصُّب، ومن أكبر صوره تجريدُ الثورة الإيرانية من صفتها الإسلامية.

مرة أخرى، يكرر هذا الخطاب أفكار الإسلام السياسي التي راجت قبل أربعين عامًا. وفي تقديري، أنه أجنبي عن واقع المجتمع التونسي اليوم، وأجنبيتُه تبدو في عدّه الربيع العربي مؤامرة، وأنّ الذين تولّوا الحكم بعد الثورة وصلوا إليه بكلمة سرّ أجنبية، لا بإرادة شعبية.

كذلك يحاول هذا الخطاب إحياء أيديولوجية شريعتي وطرح مسائل تغيير الإنسان من الداخل، وبناء الذات الثورية وتوجيه الخطاب إلى الإنسان المؤمن؛ لا إلى المواطن، وتوظيف مفهوم المواطنة عند الحاجة إلى تثبيت «الحق الطائفي» وتأسيس الشرعية السياسية على الدين؛ لا على مفاهيم الدولة المدنية التي سمّاها «دعاوى قومية أو وطنية أو أفكار غربية».

مع أن القوميين العرب وبعض اليساريين هم أهمّ حلفاء الشيعة في تونس، ذلك أنهم جميعًا يجمعهم «محور المقاومة»، يعدّ هذا الخطاب العلمانيين العرب من أدوات الاستكبار في دولنا. وأمّا الإسلام السياسي الذي تمثّله حركة النهضة، فلا يعدّ عندهم حليفًا ولا ضامنًا لانتشار التشيّع، وأمّا التديّن الرسمي الذي يقول إنّ تونس مالكية، فهو عند الشيعة عنصري طائفي يختزل الإسلام في مذهب، ويُقصي فئةً من الشعب التونسي[692].

يعدّ هذا الخطاب الثورة الإيرانية قاعدة انطلاق الصحوة وأصل تجديد الوعي. ويُرجع محنة الإسلاميين إلى خلل عميق في «المدرسة الأمّ والمنظومة الفكرية والعقدية والفقهية، وذلك منذ انقطاع الوحي بوفاة سيّد المرسلين، والانقسام الحاصل على إثره بين شرعيتين: النص [الوحي]، أو الاجتهاد [الرأي والهوى]، ومنذ ذلك الحين والأمّة تدفع ثمن خياراتها»[693].

ثالثًا: طائفيّة أم مواطنة؟

ليس في المجتمع التونسي أقليّات أجنبية وافدة، لتُطرح الأسئلة: مَن التونسي؟ ومَن غير التونسي؟ وهل هما مواطنان؟ لكنّ الثورة مكّنت الاتجاهات السياسية والانتماءات الدينية من الإفصاح عن نفسها والمطالبة بتقنين وجودها ونشاطها، وفتحت أبواب العمل السياسي والنشاط

المجتمعي والدعوة الدينية، بعدما كان المجتمع مختنقًا في قبضة الاستبداد، ونتج من الواقع الجديد تنافس وتنازع وقليل من الاعتراف، وجرى هذا والدستور يُكتب، ومسائل الحريات والحقوق والانتخاب والعدالة والمواطنة تناقَش وتُتداول في كل مكان.

يتّفق التونسيون على أنّ جميع أصحاب الاتجاهات السياسية والانتماءات الدينية تونسيون، ولا أحد يستطيع سلب هذه الصفة عنهم، حيث نصّ دستور تونس ما بعد الثورة في الفصل (25) على أنّ: «يحجّر سحب الجنسية التونسية من أيّ مواطن، أو تغريبُه، أو تسليمُه، أو منعُه من العودة إلى الوطن»، وأكّد في الفصل الثاني أنّ «تونس دولة مدنية، تقوم على المواطنة، وإرادة الشعب، وعُلوية القانون»، وحفظ المساواة والحقوق؛ فـ«المواطنون والمواطنات متساوون في الحقوق والواجبات، وهم سواء أمام القانون من غير تمييز»، و«تضمن الدولة للمواطنين والمواطنات الحقوق والحريّات الفردية والعامّة، وتهيّئ لهم أسباب العيش الكريم»[694]، كما ورد في الفصل (21).

فهل يعني هذا الاتّفاق العامّ بين التونسيين، وهذه النصوص الصريحة في الدستور أنّ المواطنة أصبحت مفهومًا واضحًا وحقيقة واقعة وتجربة معيوشة في المجتمع التونسي؟

إن موضوع الشيعة في تونس يصلح مجالًا للإجابة عن هذا السؤال.

يقول الشيعة في تونس إنّهم مواطنون تونسيون، وليسوا دون غيرهم من التونسيين في الانتماء إلى الوطن وحبّه، وإنّ ولاءهم لبلد واحد هو بلدهم، وإنّ نشاطهم في الجمعيات والصحافة قانونيّ شرعي، ولا يستطيع أحد أن يحرمهم ممّا أجازه القانون والدستور؛ وهذا وصف لحقيقة موضوعية هي انتماؤهم إلى تونس بالولادة، فلا يستطيع أحد أن يجرّدهم من جنسيتهم، ويدّعي أنّهم مواطنون إيرانيون في تونس، وأنّ عقائدهم ومتابعتهم مراجع أجنبية تنزع عنهم تونسيتهم، وتُلحقهم بإيران، ولا يكفي أن نعدّ الخلاف بين الشيعة ومن يخالفهم خلافًا أيديولوجيًّا أو سياسيًّا أو صدًى لصراع دولي، وإنّما هو تعبير عن غموض في مفهوم المواطنة وقصور في ممارستها.

من خلال تمسّك الشيعة بالدستور والنصوص القانونية لإثبات أنّهم مواطنون محفوظة حقوقُهم، يبدو أنّهم لا يفرّقون بين الجنسية والمواطنة. بل إنّ أكثر الناس يعتقد أنّ المواطنة هي حمل الجنسية التونسية، والمواطن هو التونسي؛ كما نصّت على تعريفه مجلّة الجنسية في الفصل السابع:

«يكون تونسيًّا من ولد بتونس، وكان أبوه وجدّه للأب مولودين بها أيضًا»[695]. ولا شكّ في أن إثبات الجنسية يترتّب عنه إثبات صفة المواطنة لحاملها، وإثبات حقوقه وواجباته، فالفهم الشائع للمواطنة يبيّن جانبها الحقوقي بوصفها علاقة حقوقية بين المواطن والسلطة، وبينه وبين سائر المواطنين؛ وهذا معنى مركزي تقوم عليه جوانب المواطنة الأخرى، إلّا أنّه لا يمكن الاقتصار عليه في تعريف المواطنة، حيث يوجد في النصّ ولا يوجد في الواقع، كما كان الأمر قبل الثورة، فكانت هذه العلاقة الحقوقية موصوفة بالنص وموقوفة بالقمع، فلمّا سقط نظام الاستبداد وأُطلقت الحرّيات وأُقرّت مدنية الدولة والحقوق والواجبات، ما عاد الاقتصار على الجانب الحقوقي من المواطنة كافيًا. وجمودُ الشيعة في تونس عليه وترديدُهم أنّهم تونسيون أبًا عن جد، انكماش في لحظة ما قبل الثورة، وتخلٍّ عن ممارسة المواطنة. فما معنى ممارسة المواطنة؟

في المواطنة ثلاثة جوانب: حقوقي، وهو الذي تحدّثنا عنه في الفقرة السابقة؛ وسياسي واجتماعي[696]، وتتجلّى ممارسة المواطنة في التعارف والاعتراف والمشاركة؛ فالتعارف عملية تواصل طوعية ابتدائية لإقامة علاقات حوار، تُثْبت إمكان مخالطة المواطنين الآخرين في إطار القانون والقيم. والاعتراف هو استعداد نفسي واعٍ لمعاملة أيّ مواطن، وإقرارٌ بحقوقه وواجباته كلها، وإيقانٌ بأنّ ممارسة المواطنة سيرورة مدنية جماعية، على قاعدة الولاء للوطن والانتماء إلى الشعب والخضوع للقانون. أما المشاركة، فنشاط مدني متطوّر، مجالُه الحقوق والسياسة والاجتماع، ونشاط يَعْبر المجتمع: العرقَ والجنسَ والطائفةَ والدينَ والطبقةَ والهويّات الخاصة كلها فيه، فيشكّل المحور الذي تدور عليه حركة المجتمع، والمرجعية التي بها يعرّف المواطن، أي مدنية الدولة والمجتمع.

لا يبدو من نشاط الشيعة في تونس بعد الثورة أنّهم يعملون على وفق هذا الفهم لـ «المواطنة» ويساهمون في ممارستها. فالمسائل السياسية التي يفترض أن يتّخذ فيها الشيعة في تونس قرارات حرّة تركوها لإيران، أو استأذنوها فيها، فكانت راعية لهم، موجّهة لاختيارهم، ونتيجة هذا التفريط ألّا يكون النشاط السياسي معبِّرًا عن المشاغل الوطنية، بل يكون مجالًا تمارس فيها دولة أجنبية سلطتها وتحمي مصالحها.

لم يعلن جميع رموز الشيعة تشيّعهم، بل منهم من يبالغ في إنكاره، ويصرّ على ممارسة التقيّة. فما الذي يجعل الشيعي في تونس يخفي تشيّعه بعد الثورة وينكره ويبالغ في البراءة منه؟

ولماذا يمتنع الشيعي عن تقديم أيّ معلومة تتعلّق بعدد الشيعة في تونس أو انتشارهم في الولايات أو الكتب التي يتداولونها؟[697].

يقال إنّه يخاف على نفسه من السلفيين الذين يكرهون الشيعة؛ فتونس تعرّضت لغزو وهّابي بعد الثورة، ويتعبّد السلفيون بسبّ الشيعة وشتمهم وإيذائهم وقتلهم، ويقال إنّ التونسيين لا يعرفون الشيعة، بل يحكمون عليهم ممّا يسمعون من الإعلام المعادي، والناس أعداء ما جهلوا، ويجد الشيعي في التقيّة التي يأمر بها مذهبه مجالًا لمغالطة مجتمعه، وهو يعتقد أنّه في عبادة. وهذا كلّه تبرير من يتلهّى بظاهر المسألة، ويتشاغل بأقوال إعلام الاستهلاك، ويغفل عن حقيقة الظاهرة، وهي أنّ إنكار الشيعي تشيّعه دليل على عجزه عن ممارسة المواطنة بأبعادها المختلفة، ويمكن تفسير عجزه بوجوه:

• منها أنّ إعلان الهويّة الخاصة متوقّف على موافقة الجهة الراعية وهي إيران، فينتظر الشيعي الإذن الخارجي؛ وهذا معناه أنّه معلَّق في وجوده وقراره وتدبيره بدولة أجنبية؛ أوّل ما يهمّها مصالحها الخاصة، فيظنّ الشيعي أنّه يستعدّ لإعلان هويّته الخاصة أو فرضها وهو يكتمها ويعطّلها؛ ويقدّم الهويّة الطائفية على المشاركة في ممارسة المواطنة في بلده.

• ومنها شعوره بأنّه يحمل هويّة غريبة عن المجتمع، وأنّ التصريح بهويّته وانتمائه قد يؤدّي إلى الأذى، فيعمل بالتقيّة، والعمل بها ليس أبديًّا، بل هو حلّ استثنائي إلى حين اكتساب «هويّة رادعة»، أي قادرة على المغالبة، والعمل بالتقية خطّة من لا يفكّر في المشاركة بالنشاط السياسي والاجتماعي على قاعدة مدنية، بل يستعدّ لاقتحام المجتمع.

• ومنها أنّ الشيعي لا يملك تصوًّرا واضحًا لمفهوم المواطنة، ويخلو من فلسفة التعدّد، وأنّه ما زال ينطلق في نشاطه المدني من المركزية الطائفية، فيتّخذ هويّته الطائفية مرجعية لعمله السياسي وعلاقاته الاجتماعية، ويقيّد المواطنة بثقافة التديّن الفِرَقي الذي يقوم على أنّ وجود الذات متوقّف على عداوة المخالف أو إقصائه.

ساهم هذا كله في تثبيت صورة الشيعي عند كثير من الناس وروّج أحكامًا أيديولوجية خاطئة، وعدّه عميلًا لإيران، يُظهر ما لا يبطن، ويعمل على نشر العقائد المنحرفة، ويتعبّد بسبّ الصحابة، ويريد إفساد المجتمع بزواج المتعة، ولا يُتصوَّر أن يغيّر الناس هذه الصورة ما لم يعمل

الشيعة على تغييرها، ولن تتغيّر بمساهمة رمزية في نشاط اجتماعي وإصلاح بين متخاصمين وعيادة مريض هنا، وإحسان إلى فقير هناك، ولن تتغيّر أيضًا بتعريف الناس بما يُدعى «التشيّع الحقيقي» الذي يمثّل «الإسلام الصحيح»، ولا بإلقاء التهمة على ما يسمّى «المحور الوهّابي السعودي» الذي غزا تونس بعد الثورة، وألّب الناس على الشيعة، وإنّما تتغيّر بأمرين:

• أوّلهما، التحرّر من المركزية الطائفية؛ فالانتماء الطائفي هويّة رمزية جزئية، وهي هويّة مكفوفة، لا تَعْبُر المجتمع، ولا تتّسع لممارسة العلاقات السياسية والاجتماعية المنوّعة. ومن الشيعة في تونس من يدرك ضرر الطائفية ويدعو إلى التحرّر من ضيقها؛ فعندما سألت سعيد بوعجلة: ما الذي يمكن أن يقدّمه التشيّع إلى تونس؟ قال: أنا أسأل سؤالًا آخر: ما الذي يمكن أن تقدّمه تونس إلى التشيّع؟ وهو أن تكسبه بُعدًا تونسيًّا، وأن يصبح من مكوّنات الهويّة التونسية التي تشكّلت في تاريخنا الطويل، فالتونسي أمازيغي، روماني، عربي، مسيحي، مسلم، إباضي، سنّي، شيعي. ولا أشكّ في أنّ تونس قادرة على فعل هذا. وأمّا إذا بقي التشيّع محصورًا في البعد الطائفي المذهبي الضيّق فلا أرى له مستقبلًا.

• ثانيهما، تصحيح مفهوم المواطنة؛ ليقع التعارف بين المواطنين، فيتبادلون الاعتراف ويشاركون في صناعة المواطنة وتطويرها. وأوّل شيء في ممارسة المواطنة هو التمييز بينها وبين الجنسية، فلا شكّ في أنّ الشيعة من أصحاب الجنسية التونسية، والجنسيةُ وضعٌ يضبطه القانون إثباتًا وإسقاطًا، وبه تثبت طاعة صاحبها للدولة وعلاقته بها في الحقوق والواجبات، فلا قيمة إذًا، ولا أثر للخطاب الذي ينفي تونسية الشيعة ويرى أنّ التونسي لا يكون إلّا سنّيًّا، فالخلط بين الجنسية والانتماء المذهبي ينتهي إلى نفي تونسية كلّ من اعتنق مذهبًا أو دينًا لم يألفه الشعور العامّ في تونس، لكنّ هذا الوضع القانوني لا يعني أنّ المواطنة معطى جاهز، وحقيقة طبيعية مكتملة يشترك فيها الناس بالولادة، وإنّما هي مشروع سياسي جماعي مستمرّ، لا يمكن حصره في ممارسة الحقوق والواجبات، ولا اختزاله في العملية الانتخابية، ولا تضييقه بالهويّات الجزئية.

تتحقّق ممارسة المواطنة بالفعل بوسائلها الثلاث: التعارف والاعتراف والمشاركة؛ فتكون قاعدتها حقوقية يستوي فيها المواطنون، فلا يُستبعد ولا يُمنع أحد من المشاركة في الحياة العامّة، ويكون مجالها العلاقات الاجتماعية والسياسية، العمودية والأفقية، فلا يتوقّف إثباتها على الدستور والقانون فحسب، بل تكتسب حياتها وتجدّدها من النشاط الاجتماعي والسياسي الذي يَعْبر الهويّات

الخاصة من غير أن يقع فيها، ويكون أَفُقها مفتوحًا، فتتطوّر بتطوّر التجربة السياسية الجماعية. فالمواطنة لا تتكوّن في الدساتير ودفاتر القوانين، وإنّما تُخَلَّق في العمل الحقوقي والنشاط السياسي والعلاقات الاجتماعية، ولا يؤسّسها الدين والمذهب والهوية الخاصة؛ بل يؤسّسها القانون المدني، ولا يحفظها الدستور؛ بل تحفظها الممارسة المدنية الحرة النامية.

خاتمة

يستفاد ممّا تقدّم أربع نتائج تنبّه إلى خلل في وضع الشيعة في تونس، وفي فهمهم الديمقراطية ومدنية الدولة والمواطنة والمشاركة في ممارستها، وتنذر بانقسام عميق في المجتمع التونسي.

تتمثل النتيجة الأولى في أنّ الاتجاه الشيعي الذي استطاع البقاء وجمَع الأتباع من طبقات اجتماعية مختلفة وانتشر في الولايات كلّها؛ هو التشيّع المذهبي. ولم ينشأ هذا الاتجاه في الجامعات ولا في المعاهد ولا المساجد، بل تكوّن في غياهب السرّية، وتخلّق في سرداب التقيّة، وتمكّن في هامش المجتمع. وإذا نشأت جماعة دينية هذه النشأةَ، وتواصَت بالاستتار والإخفاء أربعين عامًا، أصبح اتّقاء المجتمع ومغالطتُه من عناصر شخصيتها وأركان وجودها، وربّما لم يُجْدِ تغيّر الحال وسقوط النظام السياسي الذي كانت «تخافه» في تغيير تصوّرها علاقتها بمجتمعها، حيث مرّت أعوام بعد الثورة، وتشكّلت الأحزاب السياسية والجمعيات الحقوقية والدينية والخيرية والمثلية، والشيعة تتوارى من المجتمع وتنكر ممارسة العمل السياسي؛ ويدلّ هذا الاستنتاج على أنّ تجربة التشيّع السياسية في تونس تحتاج إلى تطوير، ليتعلّم معتنقوه الإعلان، كما تعلّموا الكتمان، ويشاركوا في ممارسة المواطنة.

تتمثل النتيجة الثانية في أنّ علاقة النظام السياسي بالشيعة قبل الثورة لم تكن سيئة، حيث سجن بعضهم لأنّه حسبهم من حركة النهضة، كانوا شيعة منتظمين في النهضة، وحُكم على آخرين بأحكام خفيفة، ثمّ غضّ الطرف عن نشاط الشيعة، وأذن بدخول كتبهم، وكانوا يسافرون إلى إيران وهم آمنون؛ فلم يقع في تاريخ هذا الاتجاه ما يقطع نشاطه ويشرّد أتباعه ويحاصر تجارته ويمنع انتشاره، وقد يُستبعد أن توجد جماعة دينية سرّية تعتقد أنّ الدين عين السياسة، ثمّ لا يكون لها تنظيم

يجمع أتباعها ويخطّط لمستقبلها، وهذا افتراض يؤيّده استقراء تجارب الجماعات الدينية السرّية، لكن لا يؤكده دليل.

النتيجة الثالثة في أنّ مؤسسي الأحزاب والجمعيات الشيعية يبالغون في الدفاع عن الديمقراطية والمواطنة ومدنية الدولة، إلّا أنّ الأداء الشيعي في الخطاب اليومي وممارسة المواطنة لم يتحرّر من الهويّة الجزئية، فهو شيعي المرجعية (مؤسس على الاعتقادات الدينية وأيديولوجيا التحرير)، والعلاقة (موجّه إلى الأتباع والطائفة)، والغاية (أُفقه انتصار الطائفة عند قيام المهدي)، ولم يستطع أن ينتج خطابًا مدنيًّا جديدًا؛ يتجاوز خطاب الإسلام السياسي والانتماء الطائفي.

النتيجة الرابعة في أنّ هذا الاتجاه في نشأته وكمونه وتقِيّته وبروزه ونشاطه، وثيق الصلة بإيران والمرجعية الشيعية هناك. وليست السلطة الإيرانية عليه رمزيةً، بل حقيقية نافذة رعاية وحماية وتوجيهًا، وليس في خطاب الشيعة في تونس وآرائهم ما يدلّ على أنّهم فكّروا في الخروج على السلطة الإيرانية أو مناظرتها، حتى غدت بياناتهم ومقالاتهم ومواقفهم ترجيعًا لصوت إيران.

المراجع

1- العربيّة

ابن أبي زينب النعماني، محمد بن إبراهيم. الغيبة. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1983.

انقلاب الإسلاميين أم ثورة الياسمين؟!. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012.

البنّاني، عبد الحفيظ. مدخل إلى تاريخ التشيّع في تونس. إيران: مركز الأبحاث العقائدية، 2011.

دستور الجمهورية التونسيّة. تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 2014.

السماوي، محمد التيجاني. ثمّ اهتديت. ط 4. لندن: مؤسسة الفجر، 1993.

السمرقندي، نصر بن محمد. تنبيه الغافلين. تحقيق السيد العربي. مصر: مكتبة الإيمان، 1994.

العمدوني، لطفي. الحركة الإسلامية في تونس: أطوار من النشأة والمحاكمات السياسية الكبرى 1965-1981. تونس: [د. ن.]، 2015.

الغنّوشي، راشد. «الثورة الإيرانيّة ثورة إسلاميّة: مواقف من الثورة». المعرفة. السنة 3، العدد 5 (1979).

______. من تجربة الحركة الإسلامية في تونس. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

كركر، صالح. «حوار حول إيران». المعرفة. السنة 4، العدد 4 (1977).

مجلة الجنسية التونسية. تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 2015.

مطهري، مرتضى. نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ. ط 2. بيروت: دار التيار الجديد، 2006.

المقداد، محمد الرصافي. نعم لقد تشيّعت وهذا هو السبب. إيران: مركز الأبحاث العقائدية، 2000.

2- الأجنبية

Bickel, Jean-François. «Significations, histoire et renouvellement de la citoyenneté.» Gérontologie et société. no. 120 (2007).

Gosselin, Gabriel. «Pour une ethnicité citoyenne.» Cahiers internationaux de sociologie 1, no. 110 (2001).

Neveu, Catherine. «Les Enjeux d’une approche anthropologique de la citoyenneté.» REMI. vol. 20, no. 3 (2004), pp. 89-101.

Payan, Ségolène. «De lʼautochtonie à la citoyenneté: Vers une construction psychique de la citoyenneté.» Topique. no. 114 (2001).

Poche, Bernard. «Citoyenneté et représentation de lʼappartenance.» Revue scientifique internationale . no. 68 (1992).

Sanchez-Mazas Margarita et Raphaël Gély. «Des Appartenances aux identités: Vers une citoyenneté politique européenne.» Connexions. no. 84 (2005).

Siim, Birte. «Citoyenneté, genre et diversité.» Cahiers du Genre. no. 2 (2011).

Wihtol de Wenden, Catherine. «Question de citoyenneté.» Revue scientifique internationale. no. 68 (1992).

Notes

[1←]

لعل أبرزها كتاب: Nikki Keddie and Juan Cole (eds.), Shi'ism and Social Protest (New Haven: Yale University Press, 1986).

[2←]

Joyce N. Wiley, The Islamic Movement of Iraqi Shi'as (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1992).

[3←]

لعل أحد أهم هذه الأعمال في هذا المجال كتاب إسحق نقَّاش شيعة العراق، الذي يفترض في واحدة من أطروحاته الأساسية تمايز الشيعة العراقيين من الشيعة الإيرانيين. يراجع:

Yitzhak Nakash, The Shi'is of Iraq (Princeton: Princeton University Press, 1994).

[4←]

لعل من الأعمال الجديرة بالذكر التي يمكن أن يُشار إليها في هذا المجال، كتاب فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، الذي صدر في الأساس باللغة الإنكليزية في عام 2003، ثم تُرجِم إلى العربية في عام 2010، وفيه يحاول المؤلف نقدَ المقاربات التعميمية عن الشيعة، وتدارك المقاربة السوسيولوجية السياقية. وقد وضع هدفًا لكتابه استبصار التجربة الخاصة لشيعة العراق، التي تميزهم من سائر الشيعة. يقول: «إن واحدًا من مصادر اللبس الرئيسية يتمثل في غياب التمييز بين الأوضاع المختلفة باختلاف الأمم التي تطور فيها المذهبُ الشيعي، والمسارات التاريخية المتباينة التي اتخذها، على الرغم من السمات المشتركة في مجال علم الكلام والفقه». فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة أمجد حسين (بيروت؛ بغداد: منشورات الجمل، 2010)، ص 41. ويراجع:

Faleh A. Jabar, The Shi'ite Movement in Iraq (London: Saqi Books, 2003).

[5←]

نُشِرت أعمال المؤتمر في: جدلية الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

[6←]

نُشرت أعمال المؤتمر في: المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

[7←]

عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

[8←]
يمثّل الشيعة في العراق غالبيةً ديموغرافيةً لا جدال في حقيقتها. ومع ذلك، ومن خلال طريقة تعامل بعض الدعاة وبعض الإعلاميين والسياسيين مع الشأن العراقي، يعاملونهم معاملة «الأقليات» المستقوية بالأجنبي، وبإيران تحديدًا. والحقيقة أنّ الشيعة، سواء أكانوا أقليةً أم غالبيةً، ينظر إليهم في المحيط السُنّي على أنّهم «جسم أيديولوجي» غريب زُرع في الجسد الثقافي للأمة. ففي تونس، مثلًا، أطلقت جمعية مدنية على نفسها «الرابطة التونسية لمناهضة المدّ الشيعي»، وقِس على ذلك بعض التضييقات التي اتخذتها السلطات المغربيّة للحدّ من «التبشير الشيعي»، فضلًا عن عشرات المقالات الصحافية التي نبّه أصحابها إلى التمدد الشيعي في بلدان المغرب العربي.

[9←]
Graham E. Fuller and Rend Rahim Francke, The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims (Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 1999).

[10←]
Gilbert Durant, Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale, 10ème ed. (Paris: Dunod, 1987), p. 38.

[11←]
Ibid., p. XVII.

[12←]
هشام جعيّط، الفتنة الكبرى، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، 1991)، ص 132؛ وينظر أيضًا: محمد عابد الجابري، «عصر التدوين، الإطار المرجعي للفكر العربي»، في: تكوين العقل العربي، ط 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 56-72.

[13←]
عبد الرزاق عبد الله حاش، علم مقارنة الأديان من منظور إسلامي (ماليزيا: منشورات الجامعة الإسلامية، 2012)، ص 85.

[14←]
Paul Ricœur, «L'Écriture de l'Histoire et la représentation du passé,» Annales HSS, vol. 55, no. 4 (Juillet-Aout 2000), pp. 731-741.

[15←]
الحسين بن عبد الله بن سينا (ت. 427هـ)، الشفاء: المنطق، 6 الجدل، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، 1965)، ص 15-16. جاء في تعريف ابن سينا لبعض أنواع الجدل قوله:

«المناظرة [...] مشتقة من النظر والاعتبار، فالغرض فيها المباحثة عن الرأيين المتقابلين المتكفّلين، أعني: يتكفّل كلٌّ واحد منهما واحد [كذا] من المتخاطبين ليبيّن لكليهما المحقّ منهما، فيساعده الثاني عليه. فهذان [...] غرضهما ليس إلا حصول العلم [...] وأمّا المعاندة فهي مخاطبة يحاول المخاطب بها إظهار نقص من يدّعي الكمال على أيّ وجه كان، وأن يعجزه بقياسات حقّة أو باطلة فيكون الغرض فيها من المخاطب إظهار عجز لا إعطاء فائدة يعتقدها المخاطب.«

[16←]
يذهب محمد بن صالح العثيمين إلى أنّ «خير هذه الأمّة الصحابة ثمّ التابعون ثمّ تابعوهم»، ينظر: محمد بن صالح العثيمين، عقيدة أهل السنة والجماعة، ط 4 (الرياض: المكتب التعاوني للدعوة والإرشاد بسلطانة، 2005)، ص 30.

[17←]
أهمّها الحديث: «أصحابي كالنجوم، بأيّهم اقتديتم اهتديتم»، وهو حديث تضعّفه غالبية المحدّثين، ينظر مثلًا: أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي (ت. 403هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري (الدمّام: دار ابن الجوزي، 1994)، ج 2، ص 925 (يُعلّق أبو عمر على إسناد هذا الحديث بالقول: «هَذَا إِسْنَادٌ لَا تَقُومُ بِهِ حُجَّةٌ»)؛ وينظر أيضًا: القاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي المالكي (ت. 543هـ)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ج 1، ص 550. وممّا جاء على لسان المؤلّف تعليقًا على هذا الحديث الشائع جدًّا في الأدبيّات الإسلامية: «ولو كان الحديث صحيحًا لأثرنا فيه نظرًا ولكنه لم يصحّ فَوَجَبَ إِلْغَاؤُهُ.«

[18←]
ينظر كتاب قيّم لـ: حياة عمامو، أصحاب محمد (تونس: دار الجنوب للنشر، 1996). وممّا ذكّر به الباحث والمؤرّخ هشام جعيّط في تقديمه لهذا الكتاب؛ ما أورده الطبري على لسان معاوية: «ارتضى [الله] لذلك خير خلقه، ثمّ ارتضى له أصحابًا»؛ ينظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. 310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ج 4، ص 221.

[19←]
في بعض الكتابات التبسيطية، يُصوَّر اجتماع السقيفة على أنه شبيه بـ «المؤتمرات» الديمقراطية التي يسودها الحوار بين الفرقاء والمختلفين في الرّأي، وهو المؤتمر الذي أفضى إلى توافق وإجماع على شخص الحاكم والخليفة. والحقيقة أنّ تحليلًا معمّقا لأحداث السقيفة ولمختلف الخطب/الخطابات السياسية التي تداول عليها الأنصار والمهاجرون يدلّ، دلالةً مؤكّدة، على أنّ رواسب القبلية ظلّت حيّة فاعلةً وإن توارت شيئًا ما في فترة النبوّة. ويكفي أن نحلّل خطبة الحباب بن المنذر، من الأنصار، وما ورد فيها من عبارات تهديد ووعيد، حتى نقف على درجة التوتر التي سادت هذا الاجتماع. من ذلك قوله في نهاية خطبته «والله لنعيدنّها جذعةً جاهليَّة»، والجذعة هي الفتنة، ينظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، ط 2 (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج 1، ص 177.

[20←]
إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان (بيروت: دار ابن خلدون، 1974)، ص 217.

[21←]
عبد الرحمن بن خلدون (ت. 808هـ)، المقدمة (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ج 1، ص 259. وممّا قاله أيضًا: «لمّا وقعت الفتنة بين عليّ ومعاوية وهي مقتضى العصبية، كان طريقهم فيها الحقّ والاجتهاد. ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد، كما قد يتوهّمه متوهّم وينزع إليه ملحد. وإنّما اختلف اجتهادهم في الحق، وسفّه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيب عليًّا فلم يكن معاوية قائمًا فيها بقصد الباطل»، (ص 259). ويؤكد ما كنا نقول ما قاله بعد صفحات قليلة من الاختلاف على سياسة الخليفة الثالث عثمان بن عفان: «إذا نظرت بعين الإنصاف عذرت الناس أجمعين في شأن الاختلاف في عثمان واختلاف الصحابة من بعد، علمت أنّها كانت فتنةً ابتلى الله بها الأمّة»، (ص 269).

[22←]
كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السّياسي العربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987) ص 17.

[23←]
علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (تونس: دار الجنوب للنشر، 1993)، ص 112.

[24←]
ينظر: عبد الله جنّوف، عقائد الشيعة الاثني عشرية، وأثر الجدل في نشأتها وتطورها حتى القرن السابع من الهجرة (بيروت: دار الطليعة، 2013)، ص 421-422؛ وينظر أيضًا: المنصف بن عبد الجليل، الفرق الهامشية في الإسلام: بحث في تكون السّنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها (تونس: مركز النشر الجامعي، 1999)، ص 667.

[25←]
ينظر في هذا الصدد: كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرة (بيروت: دار الساقي، 1991). ويعلن الفيلسوف الألماني منذ الفقرات الأولى من كتابه أنّ مدار عمله هو البرهنة على «عقم التاريخانية»، وعلى أنّها مذهب غير ذي جدوى، وعلى أنّها منهج «لا يُؤتي أيّ ثمار»، ص 7.

[26←]
الخليل بن أحمد (ت. 170هـ)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (القاهرة: مكتبة الهلال، [د.ت.])، ج 5، ص 265.

[27←]
المرجع نفسه، ج 7، ص 248.

[28←]
أبو عمر إسحاق بن مرار الشيباني (ت. 206هـ)، كتاب الجيم، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1974)، ج 2، ص 323.

[29←]
ابن أحمد، ج 8، ص 284.

[30←]
محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت. 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1965)، ج 1، ص 1197.

[31←]
ابن أحمد، ج 7، ص 414.

[32←]
ما ذهب إليه أحمد بيضون في مقالته المهمّة عن مصطلحَي «الطائفة» و«الطائفية» يحتاج إلى بعض التدقيق، ينظر: أحمد بيضون، «مُصْطلَحا طائفة ‹و›طائفيّة :‹ترسيمٌ لنَسَبهما الدَلالي على نيّة المترجمين›»، مجلة بدايات، العددان 3-4 (خريف 2012 - شتاء 2013)، ص 206-210، فإشارته إلى أنّ معنى «الطائفة» في العربية يراوح بين الدلالة على المجموع والواحد ليس دقيقًا إطلاقًا. فهذا المعنى الأخير عرضيّ وثانوي ولم يَرِد إلا في استعمالات قليلة جدًا. ومن جهة أخرى، جزمُه بأنّ القدامى لم يستعملوا مفهوم الطائفة في السياق الديني والمذهبي غير دقيق، وإن كنّا نعترف بقلّة تداوله مقارنةً بمصطلح «فرقة» أو «نِحلة». فممّا أورده الزبيدي في تاج العروس عبارة «الطائفة السّبائية» (ج 1، ص 265)، نسبةً إلى عبد الله بن سبأ، والطائفة القرمية نسبةً إلى القرامطة (ج 2، ص 265)، والمرجئة أيضًا (ج 1، ص 241)، والجارودية وهم من غلاة الزيدية باليمن (ج 3، ص 86)؛ وينظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، ط 8 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005) الطائفة الشاذلية (ج 1، ص 1018)، والطائفة الصوفية (ج 1، ص 274).

[33←]
يقول أحمد بيضون: إنّ الكثرة السُنّية من السكان «تشعر بضيق مستمرّ من نعت جماعتها في هذه الدولة أو تلك بـ الطائفة السُنّية .‹وهذا ضيق متحدّر من عهود الدولة الإسلامية الجامعة التي سقط آخر تجسيد لها (وهو العثماني) غداة الحرب العالمية الأولى. فقد كان أهل السُنّة›، في تلك العهود هم أهل الملّة وأصحاب الدولة، أي المسلمون، لا أكثر ولا أقلّ، ولم يكن يناسبهم أن يعدّوا أنفسهم أو أن يعدّهم غيرهم طائفةً ‹من الطوائف». ويضيف بيضون إلى ذلك أنّ أهل السُنّة اليوم يقبلون على مضض تسميتهم «طائفة» في بغداد، أو في بيروت، وفي غيرها من البلاد العربيّة، ينظر: بيضون، ص 209.

[34←]
حسين الموسوي، «نظرة الشيعة إلى أهل السنة»، طريق الإسلام، 4/8/2006، في:

https://bit.ly/2sQUbJK

وفي المقالة شواهد كثيرة بلغ أصحابها الحدّ الأقصى من الغلو والحطّ من بعض الصحابة والخلفاء؛ ومن أبرزهم عمر بن الخطاب. وممّا جاء في المقالة، وممّا يدلّ على أقصى درجات الغلوّ: «قال السيد نعمة الله الجزائري: إنا لا نجتمع معهم - أي مع السُنة - على إله ولا على نبي ولا على إمام، وذلك أنهم يقولون: إنّ ربهم هو الذي كان محمد نبيّه وخليفته من بعده أبو بكر. ونحن لا نقول بـهذا الرب ولا بذاك النبي، بل نقول: إن الرب الذي

خليفة نبيّه أبو بكر ليس ربنا ولا ذلك النبي نبيّنا .«'والكلام منسوب إلى نعمة الله بن محمد الموسوي الجزائري (ت. 1112هـ)، وهو فقيه ومحدّث ومفسّر شيعي، كان من أكبر رموز علماء الشيعة الاثني عشرية في العراق وإيران في فترة الدولة الصفوية، ينظر: نعمة الله بن محمد الموسوي الجزائري، الأنوار النعمانية، تحقيق محمد علي القاضي الطباطبائي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2010)، وينظر خصوصًا «باب نور في حقيقة دين الإمامية.«

[35←]
«خطبة العريفي التي أثارت وحطّمت قلوب الشيعة 3/1»، موقع يوتيوب، 21/1/2010، شوهد في 9/6/2018، في:https://bit.ly/2JtwSg3

[36←]
ينظر:http://www.alqatrah.net/indexar.php

[37←]
ابن خلدون، ج 1، ص 247-249؛ وينظر أيضًا الفصل الموسوم بـ «في أنّ الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتمّ»، ص 208-211.

[38←]
محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 10.

[39←]
صدر الكتاب في طبعة أولى في لندن عن دار الشورى في عام 1997، وصدر في طبعة جديدة في بيروت عن دار الجديد في عام 1998، وهي الطبعة التي نعتمدها. وصدور طبعتين متتاليتين في هذا الظرف التاريخي الوجيز ليس من تقاليد «الكتب العربية»، مع الأسف، وهو يدلّ على الحظوة التي خُصّ بها. وربّما يدلّ على الحاجة الملحّة التي يشعر بها الشيعي والسُنّي إلى كل محاولة نحو التقريب بين المذاهب وإزالة التوتّر الذي ظلّ يطبع العلاقة الاجتماعية قبل السياسية، والنفسية قبل الماديّة، بين السُنّة والشيعة. ينظر: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، ط 2 (بيروت: دار الجديد، 1998).

[40←]
ينظر تصريحات أحمد الكاتب، في: «أحمد الكاتب - سؤال وجواب..»، موقع فيصل نور، سلسلة الحقائق الغائبة، 18/11/2012، شوهد في 9/6/2018، في:https://bit.ly/2y24fW8

[41←]
وهذا موقف السيد محمد حسين فضل الله، ينظر: «محمد حسين فضل الله في ختام مكاشفاته: القائلون بتحريف القرآن يسيرون في خط الكفر»، بينات، 13/3/2008، شوهد في 9/6/2018، في: https://bit.ly/2JHNjsE

[42←]

الكاتب، ص 10.

[43←]

Frédéric Lenoir, Petit Traité d'histoire des religions (Paris: Plon, 2008), p. 17.

[44←]

ينظر في هذا الصدد المعجم القيّم الذي أصدرته مجموعة من الباحثين بعنوان: معجم الإباضية (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2008)؛ وينظر أيضًا: ابن سلام الإباضي (ت. 273هـ)، كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين، تحقيق فيرنر شفارتس والشيخ سالم بن يعقوب (فيسبادن: دار فرانز شتايز، 1986).

[45←]

زهير تغلات، الفكر السياسي الإباضي (تونس: الدار التونسية للكتاب، 2014)، ص 97-108.

[46←]

مع العلم أنّ كثيرًا ممّا يسمّى «الحديث» هو، في الحقيقة، مقتطع من الخطب النبوية نفسها. وهذا موضوع دراسة مفصلة شرعنا فيها لنتبيّن ملامح هذا «الجنس الخطابي» الذي يسمّيه المسلمون «حديثًا». فالحديث، مطلقًا، هو الكلام، والكلام الشفوي على وجه الخصوص، ولا يشير في استخدامه الصناعي إلى جنس محدّد من أجناس الخطاب. وهو من هذه الناحية كالكلام؛ جنس «أعلى» تتفرّع منه أجناس صغرى كثيرة.

[47←]

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، [د.ت.])، ج 1، ص 287. والقول منسوب إلى الرقاشي.

[48←]

أبو العباس أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار صادر، 1960)، مج 2، ص 111-112.

[49←]

في التأريخ لأحداث الحقب السياسية التي حكم فيها أبو بكر وعمر وعثمان، يصدّر اليعقوبي كلّ حقبةٍ بـ «أيّام أبي بكر» (مج 2، ص 127)، و«أيّام عمر بن الخطّاب» (مج 2، ص 139)، و«أيّام عثمان بن عفّان» (مج 2، ص 162)، وكذا الشأن بالنسبة إلى باقي الخلفاء الأمويّين. أمّا الفترة التي حكم فيها عليّ، فيصدّرها بعنوان «خلافة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب» (مج 2، ص 178).

[50←]

أونج ج. والتر، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنّا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة؛ 182 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، ص 57.

[51←]

Charles Causeret, Etude sur la langue de la rhétorique et de la critique littéraire dans Cicéron (Paris: Librairie Hachette, 1886), p. 46.

[52←]
وداد القاضي، «نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكّرة»، مجلة الحياة الثقافية، العدد 54 (1989)، ص 14.

[53←]
جعيّط، ص 132؛ وينظر أيضًا: الجابري، «عصر التدوين»، ص 56-72.

[54←]
المرجع نفسه، ص 135.

[55←]
بشأن بعض التفصيلات المهمّة حول المسألة، ينظر: المرجع نفسه، ص 62-67.

[56←]
أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت. 671هـ)، التذكار في أفضل الأذكار، تحقيق أحمد بن محمد الصديق المغربي (القاهرة: مكتبة الخانجي، [1936])، ص 9؛ بشأن نص الخطبة، ينظر: خطب الرسول، جمع محمد خليل الخطيب (القاهرة: دار الفضيلة، 1983)، ص 79.

[57←]
ينظر: الجاحظ، ج 1، ص 209، وصفوت، ج 1، ص 38-39.

[58←]
أحمد بن علي القلقشندي (ت. 821هـ)، صبح الأعشى (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1922)، ج 1، ص 211-212، وصفوت، ج 1، ص 38-39.

[59←]
جمال الدين بن نباتة المصري (ت. 686هـ)، شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1964)، ص 32-33، وصفوت، ج 1، ص 159-160.

[60←]
وهو الرأي الذي يذهب إليه زكي مبارك، بل هو يقطع بأنّ «هذه الخطب منحولة، وضعها الرواة بعد الإسلام لأغراضٍ سياسية، حين أرادوا أن يثبتوا فضل العرب في الجاهلية، وأنّهم كانوا قادرين على مقاومة الفرس بالسّيف واللسان، وأكبر الظن أنّها وضعت في العصر الإسلامي»، ص 40-41، ينظر: زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1934).

[61←]
إحسان النص، الخطابة العربية في عصرها الذهبي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 178-179.

[62←]

Joseph Chelhod, «Ethnologie du monde arabe et Islamologie,» L’Homme, vol. 9, no. 4 (1969), p. 33.

[63←]
عز الدين أبو حامد بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1967)، ص 128.

[64←]
المرجع نفسه، ص 127.

[65←]
وفي ذلك يقول ابن الخشّاب، مقارنًا بين أسلوب الرضيّ وأسلوب عليّ بن أبي طالب: «وقفنَا على رسائل الرضيّ وعرفنا طريقته وفنّه في الكلام المنثور، وما يقع من هذا الكلام في خلّ ولا خمرٍ»، ينظر: هادي بن عباس كاشف الغطاء، مستدرك نهج البلاغة (بيروت: منشورات دار الأندلس، [د. ت.])، ص 200.

[66←]
ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ص 129.

[67←]
لم ترِد هذه الخطبة كاملة إلّا في مصادر قليلة، منها كتاب البيان والتبيين، ينظر: الجاحظ، ج 2، ص 31-33، وهو ما توصّل إليه هاشم سالم منّاع في بحث مطوّل بعنوان خطبة الرسول في حجة الوداع، ط 2 (بيروت: دار الفكر العربي، 2001)، ص 118. ونضيف إلى ذلك رواية ابن عبد ربّه (ت. 328هـ)، ينظر: أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ج 4، ص 147-149؛ وينظر رواية: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 126-128. أمّا سائر المصادر، فاكتفت ببعض الفصول من هذه الخطبة، أو أضافت إليها فقرات لم ترِد في رواية الجاحظ؛ ينظر على وجه الخصوص: اليعقوبي، ج 2، ص 109-112؛ وينظر: محمد عبد الملك بن هشام (ت. 218هـ)، السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط 2 (بيروت: دار الجيل، 1998)، ج 6، ص 8-10؛ وينظر أيضًا: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت. 403هـ)، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ط 5 (القاهرة: دار المعارف، 1997)، ص 149-150.

[68←]
اختلف علماء الحديث في عدد خطب حجّة الوداع. فمنهم من ذهب إلى أنّهما خطبتان، ومنهم من ذهب إلى أنّها ثلاث خطب، ومنهم من ذهب إلى أنّها خمس خطبٍ، ينظر تفصيلات مهمّة في: منّاع، ص 48-49. ويذهب مقدّم هذا الكتاب مازن المبارك إلى أنّ هذه الخطبة «خطب متعدّدة في خطبة»، وإلى أنّ الدلائل قاطعة في أنّها «لم تكن خطبة واحدة في موقف واحد»، ص 18.

[69←]
مصطفى حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بغداد: مكتبة المثنى، 1941)، ص 715.

[70←]
الشهرستاني، ص 144-145.

[71←]
عالج محمد القاضي المسألة نفسها، ينظر: محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية (تونس: منشورات كلية الآداب منوبة، 1988). وبيّن أنّ جمع الأخبار وتأليفها كان استجابةً لحاجات أيديولوجية مختلفة، منها ما له علاقة بالدين نفسه، ومنها ما له علاقة بالعصبية القبلية، ومنها ما له علاقة بالصراع المذهبيّ بين الفرق الأساسية المختلفة، مثل السُنّة والشيعة والخوارج (ينظر الباب الخامس: «دلالات الأخبار»، الفصل الثالث، «الخبر والأيديولوجيا»، ص 533-696). وهو أمرٌ لا جدال في دقّته وأهميّته، ولا سيما أنّ كثيرًا من الخطب يرويها الرّواة في شكل أخبار يحرصون على إثبات أسانيدها كسائر الأخبار؛ ينظر على وجه الخصوص: الطبري. ومع ذلك، لا نعتقد أنّ القسم الأكبر من الأخبار التي رواها أبو الفرج الأصفهاني (ت. 356هـ) في كتاب الأغاني، والكثير منها يدور على سِير الشعراء والمغنين، يمكن أن تترتّب عليها نتائج مباشرة في مستوى العقيدة أو التشريع.

[72←]
ينظر: ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، ص 84؛ وينظر: منّاع، ص 14.

[73←]
هذا ما توصّل إليه هاشم منّاع في دراسته المذكورة، ص 18.

[74←]
أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج (قم: منشورات الشريف الرضي، 1960)، ج 1، ص 58-66.

[75←]
المرجع نفسه، ج 1، ص 56.

[76←]
المرجع نفسه.

[77←]
المرجع نفسه.

[78←]
المرجع نفسه، ص 59.

[79←]
المرجع نفسه، ص 60.

[80←]
المرجع نفسه، ص 61-62.

[81←]
المرجع نفسه، ص 62.

[82←]
المرجع نفسه، ص 63-64.

[83←]
حرص الطبرسي على أن يثبت سلسلة الرواة الذين رووا هذه الخطبة، وهم 14 راويةً، أوّلهم من حيث قربه من عهد النبوّة أبو جعفر محمد بن عليّ بن أبي طالب، وهو ما يوحي بأنّ الخطبة ممّا كان متداولًا في العقود الأولى للهجرة. ويذكر محقق الكتاب الموسوي في الهامش 5، ص 56، أنّ عدد رواة هذه الخطبة بلغ 110 من الصحابة و88 من التابعين، و360 شخصًا من الرواة العلماء ابتداء من القرن الثاني إلى القرن الرابع عشر للهجرة. وكلّ ذلك يدلّ على أنّ الشيعة يؤمنون إيمانًا مطلقًا بموثوقيّة هذه الخطبة ويقطعون بصحّتها.

[84←]
ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 27، وينظر: الطبري، ص 203، 208.

[85←]
ينظر حديث الشورى في: الطبري، ج 4، ص 227-241؛ وينظر خطبة علي بن أبي طالب في الموضوع نفسه، المرجع نفسه، ص 236-237.

[86←]
ابن أبي الحديد، «الخطبة الشَّقْشَقِيَّة»، في: شرح نهج البلاغة، ص 101-102، والخطبة رقم 5، ص 111-113، والخطبة رقم 195، ص 480-481.

[87←]
محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 151-156.

[88←]
الجابري، تكوين العقل العربي، ص 66.

[89←]
الجابري، العقل السياسي العربي، ص 299-306.

[90←]
ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 6.

[91←]
المرجع نفسه، ص 7-9، وفيها يذكر ابن أبي الحديد أنّ غالبية المعتزلة كانت مع تفضيل عليّ على أبي بكر، على الرغم من اعترافها بشرعيّة خلافته.

[92←]
الجابري، «ميثولوجيا الإمامة»، في: العقل السياسي العربي، ص 283-316.

[93←]
بلاشير، ص 846.

[94←]
الجاحظ، ج 2، ص 31.

[95←]
الشهرستاني، ج 1، ص 163.

[96←]
قبل أن يوثّق صاحب الإمامة والسياسة خطب السّقيفة، توسّع في ذكر فضائل أبي بكر وعمر، وأشار إلى معطيات صريحة تفيد أنّ أبا بكر كان المرشّح الأفضل لخلافة الرسول، ص 9-12.

[97←]
ينظر: «نوري المالكي: المعركة لا زالت مستمرة بين أنصار الحسين وأنصار يزيد»، موقع يوتيوب، 25/12/2013، شوهد في 9/6/2018، في:https://bit.ly/2kYBhNk

[98←]
Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol. 2, p. 191.

[99←]
يوجين روغان، مدرسة العشائر في اسطنبول: مدرسة السلطان عبد الحميد الثاني للعشائر (1892-1907)، ترجمة وتقديم نهار محمد نوري (لندن: شركة الورّاق للنشر، 2014)، ص 13.

[100←]
المرجع نفسه، ص 15-16.

[101←]
Selim Deringil, «The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda,» Die Welt des Islams, New Series, Bd. 30, nos. 1-4. (1990), pp. 46-47.

[102←]

Ibid., p. 46.

[103←]

İsmail Safa Üstün, «The Hopeless Struggle of the Ottomans against the Spread of Shi‘a in the 19th Century Province of Baghdad,» İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Marmara Üniversitesi, Sayı 33 (2007/2), pp. 69-70.

[104←]

ينظر، على سبيل المثال، المفردات النمطية في محاكاة النزعة الطائفية؛ إذ ورد مثل تلك المفردات في الوثيقة (الرسالة) التي رفعها عدد من أعيان ولاية بغداد، من قبيل القاضي والمفتي ونقيب الأشراف، إلى الوالي لمناسبة قضائه على الفتن المذهبية في العراق، وهي وثيقة مؤرخة في عام 1831، وجاء بها بعض من هذه المفردات النمطية الطائفية المتزامنة مع التهديدات الإيرانية وتعقّد العلاقات العثمانية - القاجارية: «المعروض لدى حضرة من نصر الله تعالى به الدين والدولة وخذل بباهر سطوته الرفض وأهله، [...] أن يهلك بأسنة همكم من راغ عن نهج السُنّة من الرَّفَضَة الطغام [...]، حيث اجتثّت عرق الفساد من العراق، وسقى شيع الشنايع كأسًا مُرّة المذاق»، ينظر: سنان معروف أغلو، العراق في الوثائق العثمانية: الأوضاع السياسية والاجتماعية في العراق خلال العهد العثماني (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2006)، ص 125-126، وكذلك أصل الوثيقة في: المرجع نفسه، ص 146، 151.

[105←]

Üstün, p. 70.

[106←]

كان الهنود قد استوطنوا في مدن العتبات المقدسة منذ أواخر القرن الثامن عشر، حيث كان لبزوغ مملكة أوَد (Awadh أو Oudh) الشيعية في شمال الهند، منذ عام 1722، مصدرُ ربح لمدن العتبات المقدسة، بسبب التحويلات المالية التي كان مسؤولو دولة أود وغيرهم من الأفراد يرسلونها إلى المجتهدين في هذه المدن. وكان جزء كبير من الأموال الهندية يخصص للزوار الهنود الذين اختار كثير منهم البقاء في مدن العتبات المقدسة، بحثًا عن مصادر الرزق، أو للالتحاق بالدراسات الدينية. وبعد إطاحة البريطانيين مملكة أود والعصيان الهندي، في سبعينيات القرن التاسع عشر، تدفق سيل من الهنود على مدن العتبات المقدسة. وفي ما بعد، قرر البريطانيون، في عام 1903، إلغاءَ ما عُرف بـ «الصندوق الهندي» الخاص الذي كان يعتمد على أموال خيرية (وقفية) أود (الذي انتفع منه الهنود في مدن العتبات المقدسة منذ عام 1860 تقريبًا)، وأصبح من الصعب، في الأعوام اللاحقة، تمييز الهنود من غيرهم بين العناصر الإثنية في مدن العتبات المقدسة، ينظر:
Juan R. I. Cole, «‘Indian Money’ and the Shi‘i Shrine Cities of Iraq, 1786-1850,» Middle Eastern Studies, vol. 22, no. 4 (October 1986), pp. 461-480;

إسحق نقاش، شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي، سلسلة دراسات؛ 8 (بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، 1996)، ص 35-36، 385-408.

[107←]

من الدراسات التي وظفّت تلك التصورات، على سبيل المثال لا الحصر: خوان كول وموجان مومن، العثمانيون وشيعة العراق: كربلاء أنموذجًا 1843، دراسة وترجمة نهار محمد نوري (لندن: شركة دار الوراق للنشر، 2016)؛ وينظر كذلك أطروحة الدكتوراه غير المنشورة للباحث التركي أبي بكر جيلان:Ebubekir Ceylan, «Ottoman Centralization and Modernization in the Province of Baghdad 1831-1872» (Ph.D Unpublished Dissertation, Institute of Social Sciences, Bogaziçi University, 2006), p. 135.

[108←]
يراجع تفصيلات ذلك في: كول ومومن، ص 47-130.

[109←]

Üstün, pp. 70-71.

[110←]
من أبرز الدراسات القيّمة في هذا المجال، كتاب الباحثة الأميركية كارن كيرن:

Karen M. Kern, Imperial Citizen: Marriage and Citizenship in the Ottoman Frontier Provinces of Iraq (Syracuse: Syracuse University Press, 2011).

[111←]
نقّاش، ص 40-41، و Üstün, p. 71.

[112←]
وفضلًا عن ذلك، وجدت في كربلاء في ما بعد حامية إيرانية من الجنود البرطاسية محدودة العدد، كان الشاه محمد القاجاري (أو محمد شاه قاجار بن عباس ميرزا، ثالث شاهات القاجاريين، حكم بين عامي 1834 و1848) قد اتفق مع حكومة بغداد على إبقائها في هذه المدينة المقدّسة لحراسة القنصلية الإيرانية ورعاية الجالية الإيرانية الكبيرة القاطنة فيها، وانضمت إلى قوات الكربلائيين في مواجهة القوات النظامية العثمانية، ينظر: عبد الرزاق الحسني، تسخير كربلاء في واقعة الوالي محمد نجيب في عام 1258هـ - 1842م: وهي الواقعة التي أرّخت بكلمتي «غدير دم» (بيروت: مطبعة دار الكتب، 1978)، ص 35-36؛ أما العزاوي، فيذكر هؤلاء تحت نعت «البرطازية»، ويضيف: «وردت [البرطازيةُ] في التواريخ الأخرى البلطاسية أيضًا، وهم نوع جند من الترك كانوا يستخدمون في أيام الدولة العباسية، والآن يطلقون على البلوش أو من كان على شاكلتهم، ولا يشترط أن يكونوا من القوم الذين تكوّنوا منهم في بادئ الأمر، وبنادقهم تسمى (شمخال)، ويعدّون جيشًا، وكان أرسلهم محمد شاه القجاري لمحافظة [كذا] كربلاء»، ينظر: عباس العزاوي، موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين، مج 7: العهد العثماني الثالث 1831-1872 ([د.م.]: الدار العربية للموسوعات، [د.ت.])، ص 79.

[113←]

BOA, Mesâil-i Mühimme, No. 1831-1840, (Kerbelâ Meselesine Dair), Quoted in: Üstün, pp. 72-73; FO 78/520 Buyukderi no. 165, Canning to Sheil, July 28, 1843,

Quoted in: Meir Litvak, Shi‘i Scholars of Nineteenth Century Iraq: The ‘Ulama’ of Najaf and Karbala’ (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 140-141.

[114←]

BOA, Mesâil-i Mühimme, No. 1831-1840 (Kerbelâ Meselesine Dair), Quoted in: Üstün, p. 3, and

نقّاش، ص 42، 44.

[115←]

Hamid Algar, Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period (Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, 1969), p. 114.

[116←]

كول ومومن، ص 71، 79.

[117←]

Ceylan, «Ottoman Centralization,» pp. 84, 324.

[118←]

نقّاش، ص 35.

[119←]

Tom Nieuwenhuis, Politics and Society in Early Modern Iraq: Mamluk Pashas, Tribal Shayks and Local Rule between 1802 and 1831 (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), and

علاء موسى كاظم نورس، حكم المماليك في العراق 1750-1831، سلسلة الكتب الحديثة؛ 84 (بغداد: دار الحرية للطباعة، 1975)، ص 41-107، 148-163.

[120←]

كول ومومن، ص 70-71.

[121←]

نقّاش، ص 44، وكول ومومن، ص 80-84.

[122←]

كول ومومن، ص 72-73.

[123←]
«اللوتي(Luti) «، أو «اللوتية(Lutis) «، جماعة شبه «عصبوية»، راج نشاطها داخل تنظيم عصابات ميليشياوية قبل الاجتياح العثماني لمدينة كربلاء وفي أثنائه. ومع أنّ هذا المصطلح سبق أن تناولته بحوث الأكاديميين الأجانب ومؤلفاتهم، سواء تلك التي تطرقت إلى تاريخ إيران الحديث أم تاريخ العراق الحديث، لم يتناول أيّ من المصادر العربية هذا المصطلح وعلاقته بحادثة تمرد كربلاء العثمانية. وقد يبدو، أول وهلة، أنّ مردّ ذلك القصور عائد إلى ذيوع التعبير العثماني الذي أطلق على تلك العصابات في المصنفات والمؤلفات الأولى التي دوّنت تلك الحادثة تحت تعبير «يارماز (Yaramaz) «(الذي يعني الشقي، الخبيث، الشرير، المشاغب، النذل، الحقير، عديم القيمة أو الفائدة)، وهو ذلك التعبير الذي أشاعه العثمانيون في العراق لنعت «اللوتية» هناك. لمزيد من الفرضيات الخاصة بتقصي هذا المصطلح وإشكالياته وتشاكلاته مع المحيط الجغرافي الإيراني، ينظر ما أوردته في القسم الأول: نهار محمد نوري، «مدخل منهجي - تاريخي»، في: كول ومومن، ص 20-34.

[124←]
ذُكر في:P.R.O., F.O. 60/96, Najib Pasha to Persian consul, 22 Jan. 1843,

كول ومومن، ص 118.

[125←]
P.R.O., F.O. 195/201, «Translation of a Persian Account»; F.O. 60/95, Persian agent at Baghdad to Hajji Mirza Aqasi, 20 Dhu'l-Hijjah/22 Jan. 1843,

ذُكر في: كولن ومومن، ص 119.

[126←]
نقّاش، ص 47.

[127←]
إلبر أورطايلي، الخلافة العثمانية: التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر، ترجمة عبد القادر عبداللي (بيروت: شركة قَدمس للنشر والتوزيع، 2007)، ص 184-185.

[128←]
نقّاش، ص 35.

[129←]
BOA, İ. HRC. 3847, 12 L 1267 (10 August 1851);

تتضمن هذه الوثيقة خطط المدرسة المقترحة أيضًا، ينظر:İ. MMAH. 859, 10 S 1277 (28 August 1860),

ذُكر في:.Ceylan, «Ottoman Centralization,» p. 324

[130←]

Ceylan, «Ottoman Centralization,» p. 324; Juan Cole, Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi‘ite Islam (London; New York: I.B. Tauris and Co Ltd, 2002), p. 101.

[131←]

Ceylan, «Ottoman Centralization,» pp. 324- 325; Selim Deringil, The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909 (Oxford; New York: I.B Tauris Publishers, 1998), p. 48, and Ebubekir Ceylan, The Ottoman Origins of Modern Iraq: Political Reform, Modernization and Development in The Nineteenth- Century Middle East (London; New York: I.B. Tauris and Co Ltd, 2011), p. 213.

لم يكن جيلان هو الباحث التركي الوحيد الذي أكد الأسلوب الطائفي في المنهاج التعليمي الدعوي العثماني، بل وافقه في ذلك زميله فاروق ياسليتشمان في رسالته للماجستير، ينظر:

Faruk Yaslıçımen, «Sunnism versus Shi‘ism? Rise of the Shi‘i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq» (M.A. Unpublished Thesis, Department of History- Bilkent University, Ankara, 2008), pp. 105-108.

[132←]

ومن المفارقات أنّ سالنامة المعارف لعام 1902 تجاهلت حتى توثيق المدارس الخاصة بالطائفة الشيعية في ولاية بغداد، ولا سيما تلك الكائنة في النجف، على الرغم من تبعيتها إداريًا لولاية بغداد. لمتابعة عدد المدارس في العراق في العهد العثماني وجغرافية انتشارها، يُفضّل العودة إلى الدراسة الوثائقية: فاضل بيات، المؤسسات التعليمية في المشرق العربي العثماني: دراسة تاريخية إحصائية في ضوء الوثائق العثمانية، تقديم خالد أرن (اسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية «إرسيكا»، 2013)، ص 565-569؛ ينظر أيضًا دراسة عباس كاظم القيّمة: Abbas Kadhim, «Iraqi Education in the Ottoman Era,» Kufa Review, vol. 2, no. 3 (Summer 2013), pp. 25-51.

[133←]

بيات، ص 182؛ ولمتابعة دقيقة للسياسة العثمانية تجاه العشائر العراقية، ينظر:

Ebubekir Ceylan, «Carrot or Stick? Ottoman Tribal Policy in Baghdad, 1831-1876,» International Journal of Contemporary Iraqi Studies, vol. 3, no. 2 (2009), pp. 169-186.

[134←]

روغان، ص 10، 12، 17-18.

[135←]

من أعيان بغداد وعلمائها، وهو ابن السيد أبي الثناء محمود الآلوسي مفتي بغداد وصاحب كتاب روح المعاني. ولد في عام 1848 وتوفي في عام 1912 في اسطنبول. عمل في البداية واعظًا، وتدرّج وأصبح قاضيًا في البصرة وكربلاء، فضلًا عن كونه خطاطًا بارزًا. وحين انتقل إلى اسطنبول، قرّبه السلطان عبد الحميد الثاني ورقّاه وأنعم عليه بالوسام العثماني العالي، ونصّبه مدرًّسا وناظرًا في مسجد السيد سلطان علي في بغداد. وحين عاد إلى اسطنبول ثانيةً، عيّنه السلطان عبد الحميد عضوًا في مجلس المعارف الكبير هناك، وبقي فيها حتى وفاته، ينظر: يونس الشيخ إبراهيم السامرائي، تأريخ علماء بغداد في القرن الرابع عشر الهجري (بغداد: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1982)، ص 49-50.

[136←]

Cezmi Eraslan, «İkinci Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti Dahilinde ve Afrika Kıtasında İslam Birliği Faaliyetleri» (M.A. Unpublished Thesis, University of Istanbul, 1985), p. 59,

ذُكر في: Cökhan Çetinsaya, Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908 (London; New York: Taylor & Francis Group; Routledge, 2006), p. 105.

[137←]

BOA, YEE 14/366/126/9, dated 8 Kanun-ı sâni 1304/January 20, 1889,

ذُكر في: Çetinsaya, p. 105.

[138←]

BOA, Y.PRK.MK. 4/80, 27 Şevval 1306/June 26, 1889, and A.MKT.MHM. 500/33, 5 Şubat 1305/February 17, 1890,

ذُكر في: Çetinsaya, p. 106.

[139←]

Çetinsaya, p. 106.

[140←]

BOA, Y.A.Res. 55/9 (2), 22 Şevval 1308/May 31, 1891,

ذُكر في: Çetinsaya, p. 106.

[141←]

BOA, Y.MTV. 51/24, 9 Zilkade 1308/June 16, 1891, and Y.PRK.BŞK. 22/51, 7 Zilhicce 1308/July 14, 1891; BOA, Irade-Dahiliye, no. 96880, the tezkere of Kamil Paşa, dated 14 Zilhicce 1308/July 21, 1891,

ذُكر في: Çetinsaya, p. 107.

[142←]
Irade dated 16 Zilhicce 1308/July 23, 1891; BOA, Y.PRK.BŞK. 22/62, 15 Zilhicce 1308/July 22, 1891; Y.MTV. 54/82, 22 Safer 1309/September 27, 1891,

ذُكر في:;Çetinsaya, p. 107

في الواقع لم تكن الغاية من تأسيس مدرسة العشائر مقتصرة على محاولة دمج الشيعة العرب، وإنما شملت حتى من كانوا على مذهب الدولة العثمانية، أو من منابت قومية أخرى، لمزيد من التفصيلات ينظر: روغان، ص 11-25، 28.

[143←]
B.B.A. İrade Dahiliye, 98525, 28 Cemaziyelevvel 1309/31 December 1891; BBA İrade Dahiliye 98993, 19 Cemaziyelahir 1309/21 January 1891,

ذُكر في:.Deringil, «The Struggle against,» p. 59

وتمشيًا مع آراء السلطان عبد الحميد الثاني، اختار والي بغداد عشرة من الأطفال الشيعة وطفلين من الأطفال السُّنة من بغداد وكربلاء ليرسلوا إلى اسطنبول، وتبعهم في وقت لاحق ثلاثة طلاب من البصرة. وعلى عكس التوقعات، لم يثمر هذا المشروع بشيء؛ إذ بعد عام ونصف غادر ستة طلاب المدرسة وعادوا إلى العراق، ولم يكمل الدراسة إلى غاية عام 1907 سوى عدد قليل منهم. وفي آذار/مارس 1907 تم تعيين اثنين من خريجي هذه المدرسة هما: محمود شوكت أفندي وعبد الهادي أفندي بوصفهما معلمين وواعظين في بغداد بأمرٍ من السلطان، ينظر:.Çetinsaya, p. 107

[144←]
تصدير الصفصافي أحمد القطوري في كتاب: خورشيد باشا، رحلة الحدود بين الدولة العثمانية وإيران، ترجمة وتقديم مصطفى زهران، مراجعة الصفصافي أحمد القطوري، المشروع القومي للترجمة؛ 1316 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 46؛BOA, YEE I/156/XXV/156/3, no date, transliterated in: Sultan II. Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim, ed.: by A. Alâaddin Çetin and Ramazan Yıldız (Istanbul: Çığır, 1976), pp. 305-311,

ذُكر في:.Çetinsaya, p. 112

[145←]
Çetinsaya, pp. 99-126.

[146←]
Ibid., pp. 99, 101.

[147←]
BOA, Irade-Dahiliye, no. 75763, 27 Şevval 1302/August 9, 1885, and enclosing the report by Hoca İshak Efendi,

ذُكر في:.Ibid., pp. 101-102

[148←]

المقصود، هنا، «قضاء خراسان»، ومركزه بعقوبة، لأنّها تسمى في العهد العثماني «طريق خراسان.«

[149←]

BOA, Y.A.Hus. 255/45; Y.A.Hus. 260/130; also, Y.MTV. 59/41, 19 Receb 1309/February 18, 1892; Y.MTV. 73/71, 9 Cemaziyelâhir 1310/December 29, 1892; Eraslan, «İkinci Abdülhamid Devrind,» pp. 65-68,

ذُكر في:.Çetinsaya, p. 108

[150←]

BOA, YEE 14/1188/126/9, dated 9 Ramazan 1309/April 7, 1892, Quoted in: Çetinsaya, pp. 108-109 and Nikki R. Keddie, Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892 (London: Frank Cass and Co., 2005).

[151←]

من كتب الرد على المستشرقين ودعاة التبشير بالمسيحية للشيخ رحمت الله الهندي الكيرانوي المولود في كيروانة بالهند في عام 1818، والمتوفى في مكة في عام 1891. ظهرت الطبعة الأولى من الكتاب باللغة العربية في عام 1867 باسطنبول، بطلب من السلطان عبد العزيز (1861-1876)، ثم أمر السلطان عبد الحميد الثاني بترجمته وطباعته وتوزيعه في العالم الإسلامي، ينظر: رحمت الله بن خليل بن نجيب بن حبيب العثماني الكيرانوي الهندي، إظهار الحق، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا (القاهرة: دار التراث العربي للطباعة والنشر، 1978)، ج 1، ص 29-30.

[152←]

من الكتب التي شرحت العقيدة الإسلامية من وجة نظر أهل السُنة للشيخ حسين الجسر، المولود في طرابلس بلبنان في عام 1845 والمتوفى فيها عام 1909. ظهرت الطبعة الأولى من الكتاب في عام 1888. وفي عام 1890، سافر الجسر إلى اسطنبول بدعوة من السلطان عبد الحميد الثاني الذي سُرّ بكتابه الرسالة الحميدية ونسبته إليه، فأكرم وفادته ومنحه رتبة علمية وراتبًا شهريًا، ينظر: حسين أفندي الجسر، الرسالة الحميدية: في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2013).

[153←]

أخطأ تشيتنسايا في توثيق اسم هذا الكتاب، فالمعروف أنّ داود بن سليمان البغدادي النقشبندي (ولد ومات في بغداد 1816-1881 أو 1882) وضع كتابين: التحفة الوهبية في الرد على الوهابية، وصلح الإخوان في الرد على من قال على المسلمين بالشرك والكفران، ينظر: إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، مج 1، ص 263، مج 2، ص 70، و

BOA, YEE 14/1188/126/9, dated 9 Ramazan 1309/April 7, 1892, Quoted in: Çetinsaya, pp. 108-109.

[154←]

Kern, Imperial Citizen, p. 77; Rashed Chowdhury, «Pan-Islamism and Modernisation During the Reign of Sultan Abdülhamid II, 1876-1909» (Ph.D Unpublished Thesis, Department of History, McGill University, Montreal, 2011).

[155←]

Eraslan, «İkinci Abdülhamid Devrinde,» p. 61,

ذكر في:;Çetinsaya, p. 105; Deringil, «The Struggle,» p. 57

وسيرًا مع هذه السياسة، أغدق السلطان عبد الحميد الثاني رعايته على الأضرحة المحيطة في المنطقة بغية تعزيز مكانته وصورته أمام العالم الإسلامي؛ إذ قام برعاية أضرحة الشيعة العلويين في مقبرة الباب الصغير في دمشق، ينظر: Stephennie Mulder, «Abdülhamid and the Alids: Ottoman Patronage of 'Shi'i' Shrines in the Cemetery of Bab al-Ṣaghir in Damascus,» Studia Islamica, no. 108 (2013), pp. 16-47.

[156←]

Algar, pp. 231-232.

[157←]

Çetinsaya, p. 119.

[158←]

Algar, pp. 237-239; Meir Litvak, «Failed Manipulation: The British, the Oudh Bequest and the Shi'i Ulamāʼ of Najaf and Karbalā',» British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 27, no. 1 (2000), pp. 68-89.

[159←]

لم تكن هذه الدعوة سوى صدى لقوانين سابقة، فثمة محاولات سابقة لحظر الزواج بين الشيعة والسُنة؛ إذ نُسب إلى السلطان محمود الثاني إصداره فرمانًا، في 5 كانون الثاني/يناير 1822، نص على هذا الحظر الذي جاء نتيجة لزيادة الزيجات بين النساء العثمانيات والرجال الإيرانيين من جهة، ولاتهام الشيعة بالهرطقة من جهة أخرى. وأدى تحول العثمانيين من مفهوم (الرعايا) الرعوِيّة (Subjecthood) إلى مفهوم المواطنيّة (Citizenship)، في نهاية القرن التاسع عشر، إلى الوقوع في شَرَك الإقصاء، عرقيًا ودينيًا وجنسيًا؛ واتضح ذلك جليًا في الولايات الحدودية، حيث ألقت تبعات القلق الشديد من نمو التشيُّع على حساب التسنّن إلى قيام العثمانيين بسن قانونهم الاستثنائي في عام 1874 الذي قضى بمنع زواج العثمانيات (أي العراقيات) من الرجال الإيرانيين. وكان حظرُ الزواج هذا من أبرز موضوعات السياسة الديموغرافية المركزية التي اتبعت في الولايات العراقية؛ إذ اعتقدت الدولةُ العثمانية أنّ اللجوء إلى «قانون حماية حظر الزواج بين المواطنين الإيرانيين والعثمانيين»، أي بين النساء من التبعية العثمانية والرجال من التبعية الإيرانية، هو إجراء احترازي، سيعزز سيطرة الحكومة العثمانية، ويحافظ على ولاء المواطنين للدولة، ويقلل في المحصلة من عدد الجنود الشيعة في الجيش السادس، ويمنع انتقال الثروة المادية من السلطنة العثمانية إلى أيادي المواطنين الإيرانيين.

وكان قانون الجنسية العثمانية لعام 1869 قد سمح بإقرار معيار «الجنسية المستتبعة أو المكتسبة»، التي حرمت المرأة من تفويضها القانوني عبر موافقتها بالتخلي عن جنسيتها عند الزواج والخضوع لجنسية الزوج. إلا أنّه بصدور قانون 7 تشرين الأول/أكتوبر 1874، المسمى «قانون حماية حظر الزواج بين المواطنين الإيرانيين والعثمانيين»، عُطّل قانون الجنسية العثمانية السابق. ومثّل ذلك استثناءً وخروجًا على قاعدة الجنسية العثمانية؛ لأنه ببساطة منع المرأة من التجنس بجنسية الأجنبي (الإيراني)، وأبقاها هي وأولادها مواطنين عثمانيين خاضعين للتجنيد والضرائب العسكرية وجميع المتطلّبات المالية الأخرى. لمزيد من التفصيلات، ينظر الدراستان القيمتان اللتان نشرتهما الباحثة الأميركية كيرن: Karen M. Kern: «Rethinking Ottoman Frontier Policies: Marriage and Citizenship in the Province of Iraq,» Arab Studies Journal, vol. 15, no. 1 (Spring 2007), pp. 8-9, 11, 22; Imperial Citizen, pp. 48, 90, and B.B.A., Y.E.E., 14/257/126/8, 13 August 1323/26 August 1907,

ذُكر في: Deringil, «The Struggle against,» p. 52.

[160←]

BOA, BEO, no. 272681, dated 10 Kanun-ı sâni 1323/January 23, 1908,

ذُكر في: Çetinsaya, pp. 125-126.

[161←]

Selim Deringil: The Well-Protected Domains, p. 35; «The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire 1808 to 1908,» Comparative Studies in Society and History, vol. 35, no.1 (January 1993), pp. 23-24.

[162←]

بُنيت المخاوف من زيجات النساء العراقيات (العثمانيات) من الإيرانيين مما يتيحه قانون الجنسية العثمانية لعام 1869 القاضي بمنح الزوجة جنسية زوجها، ومن ثم تحوّل الزوجات العثمانيات لأزواج إيرانيين، مع أبنائهن، إلى مواطنين إيرانيين يعيشون في أراضٍ عثمانية، الأمر الذي ساهم في زيادة وتيرة القلق من إمكان تشيُّع هؤلاء النسوة واتّباع أبنائهن مذهب آبائهم، في وقت كان من المؤمل في عام 1869 أن يقوم الوالي الجديد مدحت باشا، حين أصبح واليًا على بغداد في العام نفسه، بدور في معالجة انتشار التشيُّع في العراق. وبما أنّ معظم الزيجات حدث في الولايات العراقية، أصبح الخوف من تشيُّع العشائر قويًا. وعلى الرغم من ذلك، صدر تعديل جزئي في مضمون قانون حظر الزواج لعام 1874 في عام 1886، شمل استثناء الأولاد الذين ولدوا قبل هذا التاريخ فحسب، ما يؤكد أنّ خطورة التشيُّع أُجّجت في منتصف ثمانينيات القرن التاسع عشر، حين اشتدّت التقارير المؤكدة أنّ التشيُّع أخذ صفة الغالبية في الولايات العراقية. ألغي قانون 1874، جزئيًا، حين أتاح قانون 1914 السماح بالزواج من الإيرانيين، لكن مع الإبقاء على حرمان الزوجة والأولاد من الحصول على الجنسية الإيرانية وبقاء الأطفال الذكور ملزمين بأداء الخدمة العسكرية. ومن المفارقات أنّ القانون لم يلغَ كليًا إلّا في نيسان/أبريل 1926 بعد أن تشكلّت الدولة الوطنية في العراق في عام 1921 وما عادت هناك ولايات عثمانية، ينظر: Kern, «Rethinking Ottoman Frontier Policies,» pp. 14, 18, 21-23.

[163←]

Ibid., pp. 18-19.

[164←]
نقّاش، ص 177.

[165←]
تؤلف «الرحلات القاجارية الخمسون» المادةَ الرئيسة لهذا البحث. ونشر الباحث الإيراني رسول جعفريان هذه الرحلات في أوقات مختلفة، ثمّ نشرها في مجموعة واحدة ضمن ثمانية مجلدات: ورند أند، پنجاه سفرنامه حج قاجارى (تهران: نشر علم، 1389هـ ش [2010م]).

[166←]
بشأن التأثيرات الأيديولوجية في سير الكتابة الأدبية في إيران بعد الثورة الإسلامية في عام 1979، ينظر: دوروتيا كرافولسكي، العرب وإيران: دراسات في التاريخ والأدب من المنظور الأيديولوجي (بيروت: دار المنتخب، 1993).

[167←]
إميل بديع يعقوب، بسام بركة ومي شيخا، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (بيروت: دار العلم للملايين، 1997)، ص 25.

[168←]
محمد الحاتمي، «في خطاب أدب الرحلة»، مجلة فكر ونقد، السنة 9، العدد 87 (آذار/مارس 2007)، ص 611.

[169←]
تذكر رحلة فخر الدين الجزائري تفصيلات زيارته إلى مصر، وزيارته بعض المقامات الشيعية مع مجموعة من الأصحاب: «خرجنا المغرب ثمّ ذهبنا أولًا إلى مقام رأس الحسين، صلّينا وأدّينا الزيارة، وذهبنا بصحبة ميرزا حسن لمشاهدة مسرحية أخلاقية، فأخذنا التذكرة، ودخلنا مكانًا واسعًا، فكانت أعداد غفيرة، فشاهدنا عددًا من الناس [...] ولم ينل إعجابنا إلا فصل رقص المصريات»، ينظر: فخر الدين جزايري، «سفرنامه مكه، شام، مصر، عراق»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 8، ص 162.

[170←]
ميرزا داوود وزير وظائف، سفرنامه ميرزا داوود وزير وظائف، تحقيق سيد على قاضى عسگر (تهران: مشعر، 1379هـ ش [هجريًا-شمسيًا] [2000م])، ص 105.

[171←]
جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 1، ص 9-130.

[172←]
نقل نائب السلطنة أنّه «قبل عشرة سنوات سألني في المسجد الحرام أحد الحجيج من كاشان: هنا قبر الله؟! وعندما قلت له: إنّ الله ليس جسمًا حتى يحيا ويموت، فقال: إذن هذا قبر من؟ فقلت: لم يدفن أحد في هذا البيت، فقال هذا الحاج الكاشاني: قدمنا ستة أشهر بأيامها ولياليها، وحرّها وبردها عبثًا حتى نصل إلى هذا البيت»، تحفة الحرمين في المسجد الحرام، ص 162.

[173←]
رسول جعفريان، راه حج (تهران: زيتون سبز، 1389هـ ش [2010م]).

[174←]
جزايري، ج 8، ص 196.

[175←]
على سبيل المثال، ينظر: محمد عبد الحسين الكربلائي الهندي، «تذكرة الطريق في مصائب حجاج البيت العتيق»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 8، ص 196.

[176←]
ملا إبراهيم كازورني، «سفرنامه كازرونى»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ص 355. وتَشِي الرحلات بكثير من التفصيلات التي تستحضر التاريخ وتوظّفه في مجال تكوين الصورة عن الآخر. وتعود ذهنية الرحالة، في إحدى الرحلات، إلى واقعة كربلاء التاريخية، ويستحضر شخوصها السلبيين من المنظور الشيعي، ويسعى لمطابقتها بزمنه. ففي توصيف رحالة لتاجر فضّة في أحد الأسواق ذكّره بما يأتي: «إنّ تاجرَ هذا العمل مثل عمر بن سعد، قد جلس على كرسيّ، وحينما يزمجر بصوت عالٍ يرتجف الجميع، فالخادمات غير مستأنسات ويعملن على الرغم منهن في ترغيب الناس في التبضع والشراء»، وزير وظائف، ص 141.

[177←]
«محمد حسين منشي زاده»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 8، ص 81.

[178←]
المرجع نفسه.

[179←]
بشأن أدب رحلات الحج والمحتوى الثقافي والأيديولوجي لها، ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي: التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل (بيروت: رؤية، 2006).

[180←]
بشأن الصور المختلفة التي ألّفها الأدب الفارسي عن الآخر منذ القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، ولا سيما صورة العرب، ينظر: جويا بلندل سعد، صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث، ترجمة صخر الحاج حسين (دمشق: دار قدمس، [د.ت].).

[181←]
ينظر على سبيل المثال: إياز خان قشقائي، «سفرنامه مكه»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى؛ سيد احمد هدايتي، سفرنامه حج 1338هـ ش [1959م]، تحقيق سيد على قاضى عسگر (تهران: مشعر، 1377هـ ش [1998م]).

[182←]

«سفرنامه أمين الدولة»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ص 220.

[183←]
محمد حسين فرهانى، «سفرنامه مكة»، في: جعفريان پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 5، ص 230.

[184←]
حسينى طباطبائي تبريزى، «سفرنامه مكة»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 3، ص 584.

[185←]
المرجع نفسه.

[186←]
ميرزا علي أصفهاني، «سفرنامه حج 1331هـ ش [1952م]»، في: رسول جعفريان، به سوى أم القرى (تهران: مشعر، 1373هـ ش [1994م])، ص 226.

[187←]
عبد الغفار نجم الملك، سفرنامه خوزستان، تحقيق محمد دبير سياقي (تهران: مؤسسه مطبوعاتى علمى، 1341هـ ش [1962م])، ص 182.

[188←]
المرجع نفسه، «ميقات حج»، ص 176.

[189←]
«غرايب الخبر في عجايب السفر»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 4، ص 955.

[190←]
فرهانى، ج 5، ص 229-230.

[191←]
محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، ج 2 (طهران: 1363هـ ش [1984م])، ص 218.

[192←]
بشأن النخاولة، ينظر: ورند اند، جامعه شيعه نخاوله در مدينه منوره، ترجمة رسول جعفريان (قم: انتشارات دليل، 1379هـ ش [2000م]).

[193←]
«سفرنانه نجم الملك سنة 1879»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 4، ص 180.

[194←]

فرهانى، ج 5، ص 229-230.

[195←]
«سفرنانه نجم الملك سنة 1879»، ج 4، ص 180.

[196←]
حسام السلطنة، «سفرنامه مكة»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 4، ص 154.

[197←]
سيف الدولة، «سفرنامه مكة»، في: جعفريان، پنجاه سفرنامه حج قاجارى، ج 2، ص 142.

[198←]
حليفي، ص 135.

[199←]
سيف الدولة، ص 142.

[200←]
كامل مصطفى الشيبي، «الشيعة في اللغة والتاريخ»، في: حسن الأمين (مشرف)، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ط 6 (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 2001)، ج 1، ص 19-21.

[201←]
W. Madelung, «Shiʻa,» in: C.E. Bosworth [et al.] (eds.), The Encyclopaedia of Islam: The New Edition (Leiden: Brill, 1997), p. 420.

[202←]
إسحق نقّاش، شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1996)، ص 493-495.

[203←]
عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ط 2 (صيدا: مطبعة العرفان، 1965)، ج 3، ص 286.

[204←]
عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب (صيدا: مطبعة العرفان، 1935) ج 1، ص 71 وما بعدها.

[205←]
فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة أمجد حسين (بيروت؛ بغداد: منشورات الجمل، 2010)، ص 51.

[206←]

ينظر رواية ساطع الحصري لبعض هذه السجالات، في: ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، (بيروت: دار الطليعة، 1967) ج 1، ص 590-602.

[207←]

نقّاش، ص 163 وما بعدها.

[208←]

المرجع نفسه.

[209←]

المرجع نفسه، ص 116-118.

[210←]

رسول جعفريان، التشيع في العراق وصلاته بالمرجعية وإيران (قم: دار الحبيب للطباعة والنشر والتوزيع، 2008)، ص 92.

[211←]

محسن كديفر، نظريات الحكم في الفقه الشيعي: بحوث في ولاية الفقيه (بيروت: دار الجديد، 2000)، ص 142-145.

[212←]

Mansour Bonakdarian, Britain and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-1911: Foreign Policy, Imperialism, and Dissent (New York: Syracuse University Press, 2006).

[213←]

نقّاش، ص 147.

[214←]

ينظر سيرة نقدية مفصلة للنائيني، في: عبد الهادي الحائري، التشيع والدستورية في إيران: دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية، ترجمة عبد الإله النعيمي (واشنطن: معهد الدراسات الشيعية، 2015)، ص 160-198.

[215←]

جعفريان، ص 75.

[216←]

محمد الشيخ هادي الأسدي، الإمام الحكيم: عرض تاريخي لدوره السياسي والثقافي، (بغداد: مؤسسة آفاق للدراسات والأبحاث العراقية، 2007) ج 1، ص 162-209.

[217←]
نقّاش، ص 360-365.

[218←]
سامي زبيدة، الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي، ترجمة عباس عباس (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 267-273.

[219←]
وقد تجسدت هذه الدولة في «الجمهورية الإسلامية في إيران.«

[220←]
هاني الفكيكي، أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي، ط 2 (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1997)، ص 274.

[221←]
حيدر سعيد، «الطائفية السياسية في العراق إنكارًا واعترافًا»، في: المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي، إعداد وتنسيق محمد جمال باروت (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 501.

[222←]
محمد باقر الصدر، نشأة التشيع والشيعة، تحقيق وتعليق عبد الجبار شرارة (بيروت؛ قم: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1993)، ص 91-92؛ والكتاب، في الأصل، تصدير لكتاب فياض، ينظر: عبد الله فياض، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة (بغداد: مطبعة أسعد، 1970).

[223←]
عبد الجبار، ص 45-47.

[224←]
لورنس لوير، السياسة الشيعية العابرة للأوطان: الشبكات الدينية والسياسية في الخليج، ترجمة سعود المولى (بيروت: دار سائر المشرق، 2015).

[225←]
وجيه قانصو، «حزب الدعوة الإسلامية في العراق»، في: عبد الغني عماد (مشرف)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013) ج 2، ص 2139-2140.

[226←]

نقلًا عن: جودت القزويني، عز الدين الجزائري: رائد الحركة الإسلامية في العراق (بيروت: دار الرافدين، 2005)، ص 121-122.

[227←]

Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie (eds.), Shiʿism and Social Protest (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 3.

نقلًا عن: عبد الجبار، ص 57.

[228←]

Joyce N. Wiley, The Islamic Movement of Iraqi Shiʿas (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1992).

[229←]

عبد الجبار، ص 58.

[230←]

رشيد الخيون، أمالي السيد طالب الرفاعي (دبي؛ بيروت: دار مدارك للنشر، 2012)، ص 123.

[231←]

المرجع نفسه، ص 99-159.

[232←]

مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (مُعِد)، من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم (رض) حول التحرك الإسلامي في العراق ([د.م.]: مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية، [د.ت.])، ص 50.

[233←]

حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز، ط 2 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995)، ج 1، ص 69.

[234←]

مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (مُعِد)، ص 38.

[235←]

Peter Sluglett and Marion Farouk-Sluglett, «Some Reflections on the Sunni/Shiʿi Question in Iraq,» British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 5, no. 2 (1978), p. 79.

وقد أعاد المؤلفان نشر هذه الدراسة، مع شيء من التطوير والتحديث، في كتابهما: ماريون فاروق سلوغلت وبيتر سلوغلت، العراق منذ 1958: من الثورة إلى الديكتاتورية، ترجمة مالك النبراسي (كولن: منشورات الجمل، 2003)، ص 254.

[236←]
ينظر:

Clifford Geertz, «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the News states News States,» in: The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973), pp. 255-311.

[237←]
Meir Litvak, «Karbala,» Encyclopedia Iranica, vol. XV, pp. 550-556, iranicaonline.org, accessed on 11/9/2018, at: https://goo.gl/jtqK3S

[238←]
يختلف السُنّة والشيعة في تحديد المعنى الدقيق لمصطلح «أهل البيت» القرآني؛ إذ يُدخل السُنّة في المصطلح زوجات النبي وأبناء عبد المطلب إلى جانب البيت العلوي (أحفاد النبي من ابنته فاطمة وزوجها، علي بن أبي طالب)، بينما لا يعدّ الشيعة زوجات النبي من أهل البيت، ويحصرون المصطلح بـ «البيت العلوي»، في سياقات معينة، وفي سياقات أخرى، يشمل المصطلح آل جعفر وآل عقيل وآل العباس، إضافة إلى آل علي. وبغض النظر عن الاختلاف في التفسير والدور الذي يمثله «أهل البيت» لدى كل فريق، يتفق الاثنان، في الحد الأدنى، على الوجوب الديني لاحترام «أهل البيت.»

[239←]
يصعب ضبط تواريخ هذه الاشتغالات النظرية وتحديد جميع أصحابها بدقة كبيرة. لكن، عمومًا، ثمة إجماع بين مؤرخي التشيّع على أنّ العام الهجري 329، حيث بدأت الغيبة الكبرى بحسب الاعتقاد الشيعي والغموض الذي أحاط بها وبوجود الإمام الثاني عشر وغيابه، يمثّل علامة فارقة في هذا الصدد. وإزاء التشكيك المستمر الذي واجهه التشيّع وتخلّي كثر من الشيعة عن التشيّع الإمامي لمصلحة مدارس شيعية وسُنّية أخرى على امتداد عقود «عصر الحيرة» أو «المحنة»، تولّى علماء شيعة بارزون، مثل الشريف المرتضى وأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي والصدوق والمفيد، الرد على هذا التشكيك، لتمثّل ردودهم الغزيرة والمنوعة أول تأطير نظري شامل للعقائد الشيعية الاثني عشرية. وفي الحقيقة، يمكن القول إنّ الهوية العقائدية للتشيّع الاثني عشري تشكّلت، على نحو متناسق وواضح، من خلال أعمال هؤلاء، في خضم دفاعهم عن التشيّع، ينظر: فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي (بيروت: دار المرتضى، 2012)؛ Hossein Modarressi, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiʿite Islam: Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought (Princeton; New Jersey: The Darwin Press, INC., 1993).

[240←]

النص الكامل لآية التطهير في سورة الأحزاب (الآية 33) هو: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا). تُجمع المصادر الشيعية، وقسم من المصادر السُنّية، في تفسيرها الجزء الأخير من الآية الذي ترد فيه الإشارة إلى إذهاب الرجس على أنّ المقصودين بهذه الإشارة هم، فضلًا عن النبي، علي وفاطمة والحسن والحسين. أما حديث الثقلين فترد فيه نصوص مختلفة، لكنّ هناك إجماعًا شيعيًا، يؤيده بعض المصادر السنّية، على أن النص الوارد، مع بعض الاختلاف في الألفاظ، هو: «إنّي تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا: كتاب الله عزَّ وجلّ حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»، ينظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق علاء آل جعفر (قم: مؤسسة الإمام علي عليه السلام، 1994)، ص 50-51.

[241←]
ينظر: علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، ط 2 (طهران، إيران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، 2004)، ج 3، ص 133-136.

[242←]
لغويًا، يحمل «الرجس» معنى القذارة، أو النجاسة بدلالتهما المادية المحسوسة، لكنه يأخذ بمعناه الاستعاري هنا، دلالات أخرى أخلاقية ومعرفية، حيث يصبح كل فعل أخلاقي سيئ أو معيب رجسًا. وفي إطار مفهوم العصمة الشيعي، يصبح كل نقص معرفي أو أخلاقي، شكلًا من أشكال الرجس الذي لا يمكن أن يمسّ المعصومين، وهو ما يمثّل أساس تميّزهم من سائر المسلمين.

[243←]
محمد بن علي بن الحسين الصدوق (الشيخ)، الاعتقادات في دين الإمامية، ط 2، تحقيق عصام عبد السيد (بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص 96.

[244←]
تتوحد آليات إنتاج المعرفة الإسلامية، شيعية أو سُنّية، في افتراض صلة «سلبية» بين المعرفة والأخلاق، بمعنى أنّ غياب الإيمان (التقوى) لدى الباحث عن المعرفة أو صاحبها يسلبه الحق بأن تكون معرفته صحيحة أو دقيقة، وبناءً عليه، لا تجعله جديرًا بالاتباع أو التعلّم منه. من هنا، تشترط التعريفات السنية والشيعية كلها أن يكون «العالم» أو «الفقيه» تقيًّا وورعًا، وبخلافه لا يمكن القبول به أو الاعتداد بعلمه، بمعنى أنّ إنتاج المعرفة الإسلامية يشترط لصحته إلغاء المسافة بين المعرفة والإيمان بها، أي إنّه لا بد من أن يكون الباحث عن المعرفة مؤمنًا بمحتواها. الفارق بين التنظير الشيعي الإمامي ونظيره السُنّي عن العلاقة بين المعرفة ومن يزاولها هو أنّ الأوّل يذهب أبعد من علاقة السلب هذه من خلال افتراضه وجود علاقة إيجابية بين الاثنين أيضًا تذهب في الاتجاه المعاكس، مفادها أنّ اكتمال التقوى أو الأخلاق (المستحيل بشريًا إلا على المعصوم) يفضي إلى، أو يواكب، اكتمال المعرفة (الذي هو الآخر، أو بالنتيجة، مستحيل بشريًا إلا من خلال التدخّل الإلهي المتمثل بالعصمة).

[245←]
الشريف المرتضى، ص 15.

[246←]
العلة الغائية هي واحدة من العلل الأربع التي تحضر بغزارة مهيمنة في الاستدلالات المعرفية في المعارف الإسلامية التقليدية، السُنية والشيعية منها على السواء، وإن يكن توظيفها بأشكال مختلفة. العلل الثلاث الأخرى هي: الصورية والمادية والفاعلية. تُنسب هذه العلل الأربع إلى أرسطوطاليس، الفيلسوف الإغريقي الأبرز في دعوته إلى الغائية، إن لم يكن هو مؤسسها، وصاحب التأثير الأعمق في نمط التفكير المنهجي السائد في الدراسات الإسلامية التقليدية.

[247←]
مرتضى مطهري، شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، ط 2 (بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق، 2009)، ص 266.

[248←]
المرجع نفسه.

[249←]
المرجع نفسه.

[250←]
تعدّ الغائية سمة أساسية بارزة في الفلسفات الدينية، الإسلامية وغيرها، وكذلك في الفلسفات المثالية، حيث تشترك جميعها في وجود صورة عليا تعدّها مثالًا لما ينبغي أن يكون عليه الوجود. وبناء عليه، فإنّ أخلاقية الأفعال أو صحّتها ترتبط بقربها أو سعيها للوصول إلى تلك الصورة العليا أو المثال. هناك مدارس فلسفية كثيرة ترفض الغائية وترى أنّ صحة الأفعال أو أخلاقيتها لا تُقاس ولا ترتبط بالهدف أو المثال الذي تروم الوصول إليه، وإنما ترتبط بصحة هذه الأفعال بذاتها ومقدار تعبيرها عن المنظومة الأخلاقية للفاعلين، بمعنى استقلالية الأفعال عن أيّ أغراض أو أهداف خارجة عن المنظومة الأخلاقية لفاعلها. المحصلة الفعلية لنفي الغائية هي الإقرار الضمني بمشروعية تعدد المنظومات الأخلاقية وتنوّع الأفعال المعبّرة عنها، من دون الانشغال بسؤال «الحقيقة» الذي شغل الفلسفات الدينية والمثالية بشأن صحة هذه المنظومة أو تلك.

[251←]
مطهري، ص 286.

[252←]
عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001) ج 2، ص 112.

[253←]
موسى الصدر، «تصدير»، في: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198)، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، ط 2 (بيروت: عويدات للطباعة والنشر، 1998)، ص 15.

[254←]

المرجع نفسه.

[255←]
عمومًا، تُقسم المعرفة في التشيّع نوعين: معرفة لدنية وأخرى كسبية. المعرفة اللدنية (أو العلم اللدني) هي المعرفة التي يُختص بها الأنبياء والأئمة المعصومون، ومصدرها الله مباشرة عن طريق الإلهام أو الإخبار من النبي للمعصوم، وهي معرفة كاملة لا نقص أو خلل فيها، وتعدّ شكلًا من أشكال اللطف أو التفضيل الإلهي. بمعنى آخر، المعرفة اللدنية هي امتياز المعصوم على غير المعصوم. أمّا المعرفة الكسبية، فهي المعرفة التي يطوّرها صاحبها عبر الجهد والتعلم، ويجوز عليها النقص، وتشكّل المعرفة التي يتحصل عليها جميع البشر بحسب جهدهم واستعدادهم ما عدا الأنبياء والأئمة.

[256←]
نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريا الحلّي (المحقق)، معارج الأصول (قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، 1983)، ص 50.

[257←]
محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الأصول من الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، ط 3 (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1968)، ج 1، ص 401.

[258←]
محمد بن علي بن الحسين الصدوق (الشيخ)، تمام الدين وإكمال النعمة، تحقيق حسين الأعلمي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمنشورات، 1991)، ص 14.

[259←]
المرجع نفسه، ص 28.

[260←]
محمد بن إبراهيم بن أبي زينب النعماني، الغيبة، تحقيق فارس حسون كريم (بيروت: دار الجوادين، 2011)، ص 169.

[261←]
هاينز هالم، الشيعة، ترجمة محمود كبيبو (بغداد: بيت الوراق للنشر المحدودة، 2011)، ص 82.

[262←]
الحلّي، ص 179.

[263←]
محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: غاية الفكر، تحقيق لجنة التحقيق للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر (قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 2000)، ص 34.

[264←]
الخلاف بين المدرستين الإخبارية والأصولية في التشيّع موضوع معقد، ليس هنا مجال الخوض فيه. ما تهم الإشارة إليه هنا هو أنّ بروز المدرسة الأصولية وانتصارها على المدرسة الإخبارية بعد قرون طويلة، يمثل شكلًا من التجديد في التشيّع، حيث نشهد استعانة الأصوليين بمعارف بشرية كالمنطق، لم تنشأ ضمن المنظومة الطهرانية، لترسيخ الاجتهاد، ينظر: عدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004).

[265←]
الصدر، المعالم الجديدة للاصول، ص 72.

[266←]
المرجع نفسه، ص 73.

[267←]
بحسب المنظومتين العقائديتين الشيعية والسُنّية على السواء، المجال الوحيد للتصنيف الهوياتي للناس هو عبر انتماءاتهم الدينية فحسب، بغض النظر إن كانوا يؤمنون بهذه الانتماءات التي ولدوا فيها أم لا. فلا يوجد في التنظير الفقهي أو العقائدي الإسلامي، بشقيه السُنّي والشيعي، حيّز لتصنيف الناس على أساس هويات بلدانهم (أي بوصفهم عراقيين أو أردنيين أو بريطانيين أو هنودًا أو غير ذلك) أو على أسس طبقية أو فكرية مثلًا (أرستقراطيين، ليبراليين، قوميين وغير ذلك). الأسس الوحيدة المقبولة للتصنيف الهوياتي هي إيمانية فحسب. وبناء عليه، بحسب المنظومة العقائدية الطهرانية الشيعية، يُعد البريطانيون الذين جلبوا مفهوم «الدولة الوطنية» إلى العراق أهلَ كتاب، تعدّهم هذه المنظومة «نجسين»، بالمعنى الفقهي للكلمة. وبناء عليه، فهم خارج الإيمان والإسلام، بينما يُعدّ السُنّة الذين تولوا الإشراف على تنفيذ المفهوم وشاركوا فيه بقوة، «مخالفين»، أي إنّهم مسلمون، لكنهم ليسوا مؤمنين بسبب اختصاص الشيعة الاثني عشرية بالإيمان الصحيح. كلا الفئتين، البريطانيين والسنة، تقع خارج دائرة الطهرانية الشيعية انتماءً وأفكارًا، ينظر: أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: كتاب الطهارة، تحقيق علي الغروي (النجف الأشرف: منشورات مدرسة دار العلم، 1988)، ج 9، ص 14، 94.

[268←]
لم يقتصر التعاون مع البريطانيين على السُنة فحسب؛ إذ تعاون معهم، تعاملًا مباشرًا أو غير مباشر، كثير من الشيعة أيضًا كالشيوخ وملاك الأراضي وبعض رجال الدين، فضلًا عن شيعة عاديين عملوا في مختلف أجهزة الإدارة المدنية البريطانية التي تولت شؤون الضرائب والنقل والصحة والتعليم وغيرها في البلد، ينظر: Bell Gertrude, Review of the Civil Administration of Mesopotamia (London: His Majesty's Stationery Office, 1920).

[269←]
إبراهيم، ص 69.

[270←]
المرجع نفسه.

[271←]
ثمة تنظيرات حديثة زمنيًا، لكنها تقليدية فكريًا، وليست حداثوية، بمعنى انتمائها إلى الدائرة الطهرانية الشيعية، كما هي الحال في نظرية «ولاية الفقيه» و«شورى الفقهاء» و«الولاية الخاصة» وسواها، ومن ضمنها نظريات أحزاب الإسلام السياسي الشيعي التي، في جوهرها، ترفض مفهوم الدولة الحديثة بوصفها منتجًا بشريًا يقوم على أولوية التجربة الاجتماعية - السياسية والتنوع الإنساني في صنع المعرفة وتطبيقها. تصرّ هذه النظريات على إحالة تجربة الدولة الحديثة إلى مثال ديني أعلى وسابق لها ينبغي لها التزامه لتتحقق مشروعيتها.

[272←]
Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Baʻthists, and Free Officers (Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1978), p. 17.

[273←]
محسن أبو طبيخ، مذكرات السيّد محسن أبو طبيخ (1910-1960): خمسون عامًا من تأريخ العراق السياسي الحديث، تحقيق جميل محسن أبو طبيخ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001)، ص 31.

[274←]
المرجع نفسه.

[275←]
المرجع نفسه، ص 32.

[276←]
المرجع نفسه، ص 33.

[277←]
فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة أمجد حسين (بيروت؛ بغداد: منشورات الجمل، 2010)، ص 50.

[278←]
عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى (صيدا: دار العرفان، 1965)، ص 62-63.

[279←]
علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (بغداد: مطبعة الرشاد، 1971)، القسم الأول، ج 5، ص 173.

[280←]
الحسني، الثورة العراقية، ص 63.

[281←]
الوردي، ص 175.

[282←]
المرجع نفسه، ص 176.

[283←]
المرجع نفسه، ص 191.

[284←]
المرجع نفسه.

[285←]
سليم الحسني، دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار (قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2004)، ص 242-243.

[286←]
لم يكن استعمال مصطلح «العراق» أو «العراقيين» مألوفًا أو سائدًا قبل عام 1918، وبدأ ينتشر بعد القرار السياسي البريطاني بتحويل العراق إلى بلد خاضع للسيطرة العسكرية البريطانية المباشرة؛ إذ أخذ يظهر بكثافة في الوثائق والتعليمات التي كانت تصدرها الإدارة البريطانية المدنية في العراق على أساس تعليمات بريطانية رسمية. قبل ذلك كان البريطانيون يستخدمون مصطلح بلاد ما بين النهرين (Mesopotamia) لوصف العراق. أمّا العراقيون العاديون، فاعتادوا عمومًا التعبير عن انتمائهم الجغرافي من خلال الإشارة إلى المدينة أو المحلة أو «الولاية» التي يسكنونها، وليس من خلال الإشارة إلى البلد.

[287←]
يكاد السيد محمد كاظم اليزدي، المرجع الديني الذي توفى في آذار/مارس 1919، أن يكون الوحيد من كبار رجال الدين الشيعة وقتها الذي التزم موقفًا دينيًا من تلك الأحداث يمكن عدّه الأقرب إلى المنظومة الطهرانية من خلال إصراره على أنّه رجل يفتي في الحلال والحرام فحسب، ولا شأن له بالسياسة. وَقد وُوجه هذا الموقف بمعارضة شديدة من شخصيات شيعية نافذة في الوسط النجفي، ينظر: كامل سلمان الجبوري، السيد محمد كاظم اليزدي: سيرته وأضواء على مرجعيته ومواقفه ووثائقه السياسية (الناشر: ذوي القربي، [د.ت.])، ص 465-469 (إصدار إلكتروني).

[288←]
إسحق نقاش، شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1996)، ص 173-174.

[289←]
من ذلك، مثلًا، محاضرة أحمد الحسني البغدادي، وهي بعنوان «مراجع وأموال»، ينظر: https://goo.gl/WSxDcf

[290←]

ينظر، مثلًا، الحوارات في الملحق 5، في:Barah Mikaïl, Jamil Abou Assi et Halla al-Najjar, «La Question de la Marja'iyya chiite,» no. 2005/096, Institut de Relations internationales et stratégiques, consulté le 24/4/2018, sur: https://goo.gl/mKiEug

[291←]

سنركز، أساسًا، على ما دار بين صدام حسين وأحمد حسني البغدادي في كتابه (الحواري)، السلطة والمؤسسة الدينية الشيعية في العراق (سورية: المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2002).

[292←]

يقول إبراهيم الحيدري في هذا الصدد: «إن تشكيل الدولة العراقية في بداية القرن الماضي نتاج مشوّه لنمط الهيمنة الكولونيالية الذي ساد آنذاك، وكان العراق آنذاك مجتمعًا يبحث عن أمة، حيث تم تكوين جماعات تحالف تقليدية وتشكيل نخب سياسية غير منسجمة في الواقع (عسكر عثماني وشيوخ عشائر ووجهاء وتجار وأفندية)، حاولت بناء العراق وتحديثه، غير أنها لم تستطع تشكيل هوية وطنية وتطوير روح مواطنة لها قابلية على الثبات والاستمرار»، ينظر: إبراهيم الحيدري، «التحولات البنيوية وتأثيراتها على الشخصية العراقية»، إيلاف،5/8/2010، شوهد في 24/4/2018، في:

https://goo.gl/s19PtC

[293←]

برهان غليون، «نقد مفهوم الطائفية»، الآداب (كانون الثاني/يناير 2007). وهذا النقد منتشر بكثافة في كتابه: برهان غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ط 3 (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ونظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990).

[294←]

غليون، «نقد مفهوم الطائفية.»

[295←]

يذكر برهان غليون في هذا الصدد المثال السوري: «وصلت الأمور هنا إلى تقديم السلطة الأسلحة إلى الطرفَين وإغرائهم باستخدامها للدفاع عن أنفسهم ضد الطائفة الأخرى»، ينظر: غليون، المسألة الطائفية، ص 12.

[296←]

يشير إلى هذا المعنى بوضوح الأصل اللاتيني لكلمة(Secte) ، فإنْ كانت (Secare) فهي تعني «قطَع» و«فصَل». وإنْ كانت (Sequi) فهي تعني اتباع زعيم أو قائد. للتوسع، ينظر(Sect) ، في:Kocku von Stuckrad (ed.), The Brill Dictionary of Religion (Leiden: Brill NV, 2006), vol. 4, pp. 1699-1701.

لكننا لا نجد دلالة القطع والفصل التي في الأصل اللاتيني في اللغة العربية. وربما وجدنا معنى الوصل؛ إذ جاء في لسان العرب: «الطائفة من الشيء جزء منه»، وقد تُحْمَلُ على القطع بشيء من التعسف، وجاء أيضًا: «الطائفة القطعة من الشيء»، ابن منظور، لسان العرب، مج 9 (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ص 226. لمزيد التوسع

في الدلالات الاصطلاحية، ينظر: سعيد السامرائي، الطائفية في العراق (لندن: مؤسسة الفجر، 1993)، الباب الأول «هل في العراق مشكلة طائفية؟»، ينظر ما ورد بعنوان: «تعريفات: الطائفية - الطائفي - الدولة الطائفية»، ص 43-48.

[297←]

النسخة الأكثر تعبيرًا عن منطق التسوية، أو المشاركة المحاصصية، هي اتفاق الطائف (30 أيلول/سبتمبر 1989) الذي أقر إبقاء التقسيم الطائفي. وأما تجاوزه، فمجرد طموح أو رغبة. جاء في النقطة الخامسة من الباب الأول: «إلى أن يضع مجلس النواب قانون انتخاب خارج القيد الطائفي، توزع المقاعد النيابية وفقًا للقواعد الآتية: بالتساوي بين المسيحيين والمسلمين نسبيًا بين طوائف كل من الفئتين.«

[298←]

يُعد ميشال شيحا (1891-1954) المنظر الأبرز لهذا المنوال. وقد بلور أطروحته في كتابه:Liban d’aujourd’hui 1942 (Beyrouth: Editions du Trident, 1949).

كما أنه عرَضها في مقالات كثيرة نُشرت مختارات منها في كتابه::Politique intérieure (Beyrouth: Editions du Trident, 1964).

[299←]

حسن حمدان [مهدي عامل]، في الدولة الطائفية (بيروت: دار الفارابي، 1986).

[300←]

فكرة التعويض في مقابل الولاء والانتماء هي فكرة أساسية في المسألة الطائفية عمومًا. وتوجد مقاربات نفسية - اجتماعية مهمة في هذا المجال، ينظر على سبيل المثال:Renaud Leblond, Dérives sectaires: Les Nouveaux gourous (Paris: Storylab Editions, 2012).

ومن الأسئلة الجوهرية التي يقدم بها المؤلف لكتابه السؤال: «كيف يدخل المرء في حركة طائفية؟ ولماذا؟»، ليجيب عنه على النحو الآتي: «يُعبر جميع الأعضاء القدامى [للحركة الطائفية] عن حاجةٍ هائلة لحياةٍ ماديةٍ أو نفسيةٍ أفضل. [ويكون الانتماء إلى الحركة] محاولة من معظمهم للإجابة، في لحظةٍ حرجة من وجودهم، عن مخاوف عميقة، وشعورٍ بالفراغ وبالمعاناة الشديدة.«

[301←]

سيّار الجميل، «بنية المجتمع العراقي: محاولة في تفكيك التناقضات»، محاضرة ألقاها في لندن في 20 أيلول/ سبتمبر 2005، ينظر:https://goo.gl/ehnnoY

[302←]

«الحَوْزُ مِنَ الأرض أنْ يتخذها رَجُل ويبّين حدوده، فيستحقها، فلا يكون لأحد فيها حق معه [...] والحَوْزُ: الجَمع. وكل مَنْ ضم شيئًا إلى نفسه من مال أو غير ذلك، فقد حازه حوزًا وحيازةً»، ابن منظور، مج 5 (ح، و، ز).

[303←]

المشهور منها ما يلي: مرحلة المقدمات، ومرحلة السطوح المتوسطة، ومرحلة السطوح العليا، ومرحلة البحث الخارج. للتوسع، ينظر: Adel Gholamali Haddad, Hassan Taromi-Rad and Mohammad Jafat Elmi (eds.), Hawza-yi ʻIlmiyya, Shiʻi Teaching Institution: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam (London: EWI Press Ltd, 2012).

ينظر، خصوصًا الفصل الثاني بعنوان(Generalities) ، ص 3-18.

[304←]

بشأن هذه المكانة، ينظر على سبيل المثال: حسن علي عبد الله، «الحوزة العلمية النجفية في وثائق وزارة الداخلية 1921-1936»، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، السنة7، العددان 3-4، (2008). وجاء فيه: «إن لعلماء الدين عمومًا في جميع أقطار العالم مكانتهم وتأثيرهم، ولعلماء الشيعة بالذات مكانة متميزة بصفتهم وكلاء الإمام الغائب المهدي»، ص 189؛ وينظر أيضًا:

Pierre-Jean Luizard, La Formation de lʹIrak contemporain: Le Rôle des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de lʹEtat irakien (Paris: CNRS, 1991).

[305←]

محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، تحقيق أحمد ماجد (بيروت: دار المعارف الحكمية، 2014)، ص 65.

[306←]

المرجع نفسه، ص 66.

[307←]

المرجع نفسه، ص 93.

[308←]

قد يُوصِل التدقيق إلى أن من الفروق ما يحصل به تمييز النسيج الشيعي بعضه من بعض، ولا سيما في العلاقة بالسلطة المركزية. فعبد الله النفيسي، على سبيل المثال، رأى أن للشيعة المستوطنين في نواحي نهر الفرات قابلية معاداة السلطة أكثر من أولئك المستوطنين في نواحي دجلة، وقدّم مجموعةً من التفسيرات والشواهد في هذا الشأن، ينظر: عبد الله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث (الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، 2012)، ص 100-104. وذهب اسحق نقاش المذهب نفسه، تقريبًا، مع إضافات تفسيرية ذات بعد نفسي - اجتماعي، ينظر: إسحق نقّاش، شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي (دمشق؛ بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، 1996).

[309←]

وصفها برح ميخائيل بأنها «المدينة - الجامعة»؛ إذ يقول: «أصبحت النجف، مع مرور الزمن، مدينةً-جامعة (ville-universite).وكان يجري تنظيم الاقتصاد والمجتمع فيها من خلال الزيارات الدينية إليها، وإعداد

الكوادر الدينية المتخصصة. ومن خلال هذه التوليفة، برزت هذه المدينة بوصفها قلب العالم الشيعي، جاذبةً إليها الزوار والطلاب من أقاليم شتى»، ينظر:.Mikaïl, Abou Assi et al-Najjar, p. 42

أما جيرار ديمون، فوَسعَ أفق النجف على النحو الذي يجعلها قابلة للدرس بعنوان «المدينة - العالَم-ville) « monde)، ينظر:»,Gérard-François Dumont, «Nadjaf, une ville-monde émergente?, Géostratégiques, no. 34 (Janvier 2012), pp. 115-138.

للتوسع في تاريخ النجف، ينظر: علي أحمد البهادلي، الحوزة العلمية في النجف: معالمها وحركتها الإصلاحية 1920-1980 (بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، 1993)؛ وينظر خصوصًا الباب الأول بفصوله الثلاثة: «النجف المدينة» و«تطور النجف كمدينة علمية» و«أدوار الحوزة العلمية في النجف.«

[310←]
مِن المَراجع الذين لمع اسمهم في مقاومة البريطانيين: محمد سعيد الحبوبي ومحمد كاظم اليزدي ومحمد مهدي الخالصي والشيرازي.

[311←]
عن هذا الدور، ينظر: النفيسي، القسم الثاني «دور الشيعة في الاستفتاء الشعبي 1918-1919.«

[312←]
نَص البيان على أن «الغاية التي ترمي إليها كل من فرنسة وبريطانية العظمى هي تحرير الشعوب التي طالما رزحت تحت أعباء استعباد الأتراك تحريرًا تامًا نهائيًا وتأسيس حكومات وإدارات وطنية تستمد سلطتها من رغبة نفس السكان الوطنيين ومحض اختيارهم»، نقلًا عن: عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2 (صيدا: مطبعة العرفان، 1965)، ص 21.

[313←]
مثلًا، خلص اجتماع الكاظمية الذي عُقد للنظر في مسألة الاستفتاء إلى البيان الآتي: «إننا نطلب أن تكون للعراق الممتدة أراضيه من شمال الموصل إلى خليج فارس حكومة عربية إسلامية يرأسها ملك عربي مسلم هو أحد أنجال جلالة الملك حسين»، المرجع نفسه، ص 37. وأما مدينة النجف، فكانت رأس حربة في مواجهة المشروع الاستيطاني الذي كان يراد تمريره في الاستفتاء. وفي تعليق الحسني، على الرغم من بعض المبالغة التي فيه، ما يَصلح أن يكون جزءًا من تفسير الحالة الوطنية الآخذة في التشكل: «أما النجف [...] فقد كانت أول مدينة تحسست بثقل السلطة الأجنبية، وأول مدينة عراقية فكّرت بالتخلص من الاستعمار البريطاني، بالنظر لِمَا كانت قد تشبّعت به من روح الحرية والنزوع إلى الديمقراطية بسبب ما كانت تلقاه من دروس متواصلة عن فلسفة نهضة الإمام أبي عبد الله الحسين بن علي عليهما السلام، وبسبب كونها مهد العلماء ومركز الروحانية»، (ص 40).

[314←]
بشأن هذه المسألة، ينظر على سبيل المثال: النفيسي، ص 151. ويحسُن الاهتمام في هذا السياق بما توقَف عنده النفيسي وهو يبيّن التحريف الذي تعمّده كل من جرترود بل (Gertrude Bell) وفيليب ويلارد آيرلاند (Philip Willard Ireland)في نقلهما مواقف علماء الشيعة من الاحتلال البريطاني بمناسبة الاجتماع الذي ضم نائب المندوب البريطاني ويلسون وعلماء شيعة ورجل دين سني واحد في النجف يوم 13 تشرين الثاني/

نوفمبر 1918 لتدارس كيفية إجراء الاستفتاء، ص 152. ويمكن قراءة ما يؤكد هذا عند علي الوردي: «حاول الإنكليز في عهد الاحتلال اجتذاب الملائية [رجال الدين] إليهم بكل وسيلة ممكنة، فنجحوا مع السُنيين نجاحًا غير قليل، ولكنهم أخفقوا مع الشيعة»، ينظر: علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977)، ج 5، ص 36. وناقش الوردي الحجج التي ساقها ويلسون لتفسير سبب رفض رجال الدين الشيعة التعامل مع الإنكليز (ص 37 وما بعدها) (نشير إلى أن الوردي نقل وقائع الاجتماع نقلًا تفصيليًا، ص 69-72)؛ يمكن العودة كذلك إلى العَرْض الذي قدّمه عبد الرزاق الحسني، ينظر: الحسني، الثورة العراقية، ص 40-42.

[315←]
الوردي، لمحات اجتماعية، ص 103.

[316←]
صحح الوردي مناسبة صدور هذه الفتوى. فالشيرازي لم يُعلنها بمناسبة الاستفتاء كما يُشاعُ؛ ذلك أن تاريخها لاحق لهذا الحدث وموضوعها إضفاء الشرعية والدعم على «الجمعية الإسلامية» التي أسسها الميرزا محمد رضا في كربلاء. لكن الوردي يعدّها «عاملًا مهمًا في تطوير الوعي السياسي في العراق»، وهي تستمد قوتها من كونها «جعلت الدين والوطنية في إطار واحد، وهذا أمرٌ جديد لم يكن الناس يألفونه من قبْلُ. وبِذَا أصبح الوطني متدينًا والمتدين وطنيًا. وانتشر بين الناس الحديث المنسوب إلى النبي: حب الوطن من الإيمان، وصار شعارًا للحركة الوطنية الجديدة»، المرجع نفسه، ص 104.

[317←]
بشأن حادثة الرميثة، ينظر على سبيل المثال: عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ط 7 (بيروت: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2008)، ص 166-167. لكننا نشير إلى أن هذه الحادثة مجرد قادح مباشر. وأما أسباب الثورة العميقة والموضوعية، فيأتي في مقدمها الحرية والاستقلال. للتوسع، ينظر: علي الوردي: «الفرات الأوسط وفكرة الثورة المسلحة»، «انطلاق شرارة الثورة»، في: لمحات تاريخية.

[318←]
يقول الوردي: «لم يكن للمعارك السابقة أية صبغة دينية إلا نادرًا، ولم يحدث أنْ أفتى علماء الدين بتأييد تلك المعارك على وجه من الوجوه. أما في ثورة العشرين فقد أفتى العلماء بتأييدها واعتبروها جهادًا [...] وقد ساهم بعض العلماء في الثورة فعلًا حيث رأيناهم بين المحاربين»، المرجع نفسه، ص 15.

[319←]
يقول الوردي أيضًا: «لم تكن مفاهيم الوطنية والاستقلال وأمثالها مألوفة لدى العراقيين في الماضي غير أنها أصبحت متداولةً بينهم في أثناء ثورة العشرين يلهجون بها ويهتفون لها»، المرجع نفسه.

[320←]
ينظر أهم مواد «المنهاج الأساسي لجمعية حرس الاستقلال» في: الحسني، الثورة العراقية، ص 58-59.

[321←]
المرجع نفسه، ص 57.

[322←]

Luizard, p. 431.

[323←]

جدير بالذكر في هذا السياق بيانُ أن الاستقلالية التي كانت تُدبّر في ضوئها الحوزاتُ شؤونَها ما عادت كذلك. فقد بسطت الحكومة الملكية يدها على الأموال الخيرية والأوقاف الشيعية، بدءًا من عام 1929 خصوصًا، عندما أُلحقت مديرية الأوقاف برئاسة الحكومة. وكان التذمّر باديًا في تظلّمات علماء الشيعة؛ من ذلك الرواية التي نقلها اسحق نقاش عن المجتهد محمد الخالصي الذي ذهب «إلى حد الادعاء بأن الحكومة لم تسيطر على الأوقاف الشيعية فحسب، بل إنها خصصت كل العوائد المتحققة من الأوقاف في العراق لمصلحة السُنة وحدهم»، ينظر: نقاش، ص 409.

[324←]

المرجع نفسه، ص 487.

[325←]

المرجع نفسه، ص 460.

[326←]

المرجع نفسه، ص 461.

[327←]

هذا الاتجاه في التحليل ينبغي ألا يُسْقِطَ العقل الهيمني الأميركي ودوره في إشعال الحرب وإدامة مدّتها. وتَذْكُر التقارير والمذكرات والكتابات التاريخية ذلك صراحةً. وجملة هنري كيسنجر المتداولة بكثرة مثال عليها: «إن هذه هي أول حرب في التاريخ تمنينا ألا يخرج أحدٌ منها منتصرًا، وإنما يخرج الطرفان منها مهزومين». بشأن هذه المسألة، ينظر: حامد الحمداني، «أسرار وخفايا الحرب العراقية الإيرانية حرب الخليج الأولى»، الحوار المتمدن، 27/8/2010.

[328←]

مما يُمكن العثور عليه بيسر مثَلًا هو تأمينُ إيران حُسن سير «المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق» الذي أُسس على أراضيها في عام 1982 بزعامة محمد باقر الحكيم، وتركيز ذراعه المسلّحة المُسماة «فيلق بدر». لكنْ يُمكن العثور كذلك على النسبة المرتفعة من عدد الشيعة العراقيين المنخرطين في الحرب على إيران.

[329←]

Abbas Kadhim, The Hawza Under Siege: A Study in the Baʻth Party Archive (Boston: Institute for Iraqi Studies, 2013).

[330←]

Ibid., pp. 16-35.

[331←]

Ibid., pp. 36-51.

[332←]

علي عبد سلمان، «حقيقة رسالة آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر إلى صدام!»، وكالة أنباء براثا، 5/5/2012، شوهد في 24/4/2018، في: https://goo.gl/mXjZmE

[333←]

البغدادي، السلطة والمؤسسة.

[334←]

المرجع نفسه، ص 23.

[335←]

المرجع نفسه، ص 24.

[336←]

المرجع نفسه.

[337←]
المرجع نفسه.

[338←]
المرجع نفسه، ص 28.

[339←]
المرجع نفسه.

[340←]
المرجع نفسه، ص 29.

[341←]
المرجع نفسه، ص 11.

[342←]
المرجع نفسه، ص 10.

[343←]
المرجع نفسه.

[344←]
اخترت استعمال تعبير «فوق الوطنيّ»، وهو محاولة ترجمة لِما يعرف في اللغة الإنكليزية بـ.Transnational

[345←]
حاولت الدراسة تجنّب الخوض في نقاش مطوّل بشأن مفهوم «الوطنية» الذي غالبًا ما يختلط بمفهوم «القومية». وقد تناولتُ، باستفاضة، الفرق بين المفهومين والخلل الناتج من الخلط بينهما في

موضع آخر، عادًّا أنّ «الوطنية» في منطقتنا صارت تعبّر عن هوية الدولة، بما هي كيان جغرافي(Territorial State)، في حين عبّر مفهوم القومية عن هوية «فوق وطنية» تعكس ما يسمىEthno-Nationalism ؛ لذلك، اخترت أن أعبّر عن كيان الدولة القائمة في العراق بأنه «دولة وطنية». لمزيد من التفصيل، ينظر:

Harith al-Qarawee, Imagining the Nation: Nationalism, Sectarianism and Socio-Political Conflict in Iraq (London: Rossendale, 2012); Anthony Smith, National Identity (England: Penguin Books, 1991), and Liah Greenfeld, Nationalism: Five Roads to Modernity (Harvard: Harvard University Press, 1999).

[346←]

Steven Vertovec, «Conceiving and Researching Transnationalism,» Ethnic and Racial Studies, vol. 22, no. 2 (1999), pp. 447-462.

[347←]

Elizabeth Olson and Rachel Silvey, «Transnational Geographies: Rescaling Development, Migration, and Religion,» Environment and Planning, vol. 38 (2008), pp. 805-808.

[348←]

Shahar Hameiri, Governing Borderless Threats: Non-Traditional Security and the Politics of State Transformation (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Sara Fregonese, «Urban Geopolitics 8 Years On: Hybrid Sovereignty, the Everyday, and Geographies of Peace,» Geography Compass vol. 6, no. 5, (2012), pp. 290-303.

[349←]

Thomas Risse-Kappen, «Introduction,» in: Thomas Risse-Kappen (ed.), Bringing Transnational Relations Back In: Non-State Actors, Domestic Structures and International Institutions (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

[350←]

Gokhan Bacik, Hybrid Sovereignty in the Arab Middle East: The Cases of Kuwait, Jordan, and Iraq (New York: Palgrave Macmillan, 2008).

[351←]

Tamim Al-Barghouti, The Umma and the Dawla: The Nation-State and the Arab Middle East (London: Pluto Press, 2008).

[352←]

Ernest Gellner, Culture, Identity and Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[353←]

اشتق المفهوم من الكلمة اللاتينية «Status» التي تحيل على «وضع، أو شكل من أشكال الوجود، أو موقع، أو منزلة»، ينظر: Online Etymology Dictionary, http://bit.ly/2oRaQNh

[354←]

لسان العرب، مادة «د و ل»، ينظر: http://bit.ly/1LCxdvV

[355←]

Al-Barghouti, The Umma and the Dawla.

[356←]

ينظر مثلًا: جودت القزويني، تأريخ المؤسسة الدينية الشيعية: من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول (بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)؛ وينظر أيضًا:

Yitzhak Nakash, The Shiʻis of Iraq (Princeton: Princeton University Press, 2013).

[357←]

Zackery M. Heern, The Emergence of Modern Shiism: Islamic Reform in Iraq and Iran (London: Oneworld, 2015).

[358←]

لمزيد من التفصيل بشأن العلمنة ومفاهيمها ونماذج تطبيقها، ينظر: Jocelyne Cesari, The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity and the State (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), and Birol Baskan, From Religious Empires to Secular State: Three Road to Secularization (New York: Tylor and Francis, 2014).

[359←]

يمكن ملاحظة وعي الإدارة الكولونيالية بهذا الصراع من خلال إصرارها على التصدي لمشروع المراجع الشيعة، وعبّرت غيترود بيل، الموظفة السياسية في الإدارة الكولونيالية، عن ذلك في إحدى مراسلاتها؛ حين حذّرت من تحوّل العراق إلى «دولة ثيوقراطية يقودها مجتهد، وهو شرٌّ كبير»، ينظر: Toby Dodge, Inventing Iraq: The Failure of Nation-Building and a History Denied (New York: Columbia University Press, 2003), p. 69.

[360←]

بيار جان لويزار، «الحد الطائفي في المسألة العراقية»، في: المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الإثنيات والطوائف والطبقات (بغداد؛ بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية - العراق، 2006)، ص 209-220.

[361←]

للاستفاضة في مشروع محمد باقر الصدر، ينظر: شبلي الملّاط، تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر وشيعة العالم (بيروت: دار النهار، 1998).

[362←]

Elvire Corboz, Guardians of Shiʻism: Sacred Authority and Transnational Family Networks (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

[363←]

Ibid.

[364←]
نص الحوار ينقله أحمد أبو زيد العاملي عن رسالة للميرزا علي الغروي التبريزي إلى السيد محمد كاظم شريعتمداري، وعن نص فارسي بعنوان «خاطرات حجة الإسلام والمسلمين سيد علي أكبر محتشمي»، ينظر: أحمد عبد الله أبو زيد العاملي، محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، ج 2 (بيروت: العارف للمطبوعات، 2006)، ص 37-39.

[365←]
يذكر عبد الهادي الفضلي، القيادي السابق في حزب الدعوة، أنّه قُبيل تأليفه كتابَ في انتظار الإمام الذي يعبّر فيه عن وجهة نظر الإسلام الشيعي الحركي، قام باستفتاء عدد من كبار مراجع الدين الشيعة، من بينهم محسن الحكيم، إنْ كانوا يعتقدون أنّ الإسلام يشتمل على نظام كامل وشامل لتنظيم الحياة، وأنّ الحكيم قد أجاب بالإيجاب، عادًّا أنّ «في الإسلام النظام الكامل على النهج المذكور في السؤال، ويتضح ذلك بالسير والنظر في الأوضاع التي كان عليها المسلمون في العصور الأولى». أمّا الشيخ مرتضى آل ياسين، فأجاب بأنّ «التشريع الإسلامي لم يغادر كبيرةً ولا صغيرةً من شؤون الحياة إلّا وانتظمها في سلك نظامه الشامل»، ينظر: حسين منصور الشيخ، عبد الهادي الفضلي: تأريخ ووثائق، ط 2 (القطيف: منشورات لجنة مؤلفات العلّامة الفضلي، 2013) ص 280-286.

[366←]
عبد الهادي الفضلي، الحركة الإسلامية في العراق (القطيف: منشورات لجنة مؤلفات العلّامة الفضلي، 2014)، ص 46، (مستل من كتاب تاريخ القزويني).

[367←]
حسن شبر، حزب الدعوة الإسلامية: تأريخ مشرق وتيار في الأمة، ط 2 (بيروت: العارف للمطبوعات، 2009)، ج 1، ص 88.

[368←]

Laurence Louër, Shiism and Politics in the Middle East (New York: Columbia University Press, 2012).

[369←]
من حوار مع قيادي حالي في حزب الدعوة (فضّل عدم ذكر اسمه)، تشرين الثاني/نوفمبر، 2015.

[370←]

Corboz, Guardians of Shiʻism.

[371←]
لمعرفة السياق العامّ، يبقى من المفيد الاسترشاد بمجموعة الفتاوى والمواقف التي أبرزها السيستاني في مرحلة ما بعد عام 2003، لممارسته السياسية، والمنطلقات التي انطلق منها، ينظر: حامد الخفاف، النصوص الصادرة

عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2007).

[372←]

Mehdi Khalaji, «The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiʻism,» The Washington Institute for Near East Policy, Policy Focus, no. 59 (September 2006).

[373←]

Ibid.

[374←]

علي محسن راضي، «أحد فضلاء الحوزة العلمية في النجف الأشرف يروي ما حصل من اعتداء آثم على طلبة الحوزة العلمية من الإخوة الباكستانيين»، وكالة أنباء براثا، 20/5/2014، شوهد في 29/5/2018، في: http://bit.ly/2nPmu6L

[375←]

بشأن كيفية تنحّي نوري المالكي وسبب ذلك، ينظر: «حزب الدعوة: تغيير المالكي محسوم قبل شهر»، الجزيرة نت، 15/8/2014، شوهد في 29/5/2018، في: https://goo.gl/zW7gHt وبشأن صورة رسالة السيستاني الجوابية عن رسالة قيادة حزب الدعوة، ينظر: «نص رسالة السيد السيستاني ردًا على رسالة قيادة حزب الدعوة في 11 رمضان»، درر العراق، شوهد في 29/5/2018، في:

https://goo.gl/CQNVm5

[376←]

«بيان صادر من مكتب سماحة السيد السيستاني - دام ظلّه - في النجف الأشرف حول التطورات الأمنية الأخيرة في محافظة نينوى»، موقع مكتب المرجع الأعلى، موقع مكتب سماحة المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني، شوهد في 29/5/2018، في:

http://bit.ly/2nPqZhG

[377←]

«عصائب أهل الحق تطالب بتغيير النظام من برلماني إلى رئاسي 'أو تشكيل حكومة أغلبية»، وكالة المدى برس، 28/1/2013، شوهد في 29/5/2018، في:https://goo.gl/Zvg8na

[378←]

«عن الكتائب»، موقع كتائب حزب الله، ينظر:https://www.kataibhizbollah.com/about

[379←]

Anthony Smith, Myths and Memories of the Nation (New York: Oxford University Press, 1999).

[380←]
ننطلق في هذا السياق من مفهوم لبناء الأمّة يرى فيها عمليةً لتكثيف التفاعلات بين المكونات الفرعية إذ يصبح مقدار تلك التفاعلات أكبر من مقدار التفاعلات داخل كل مكوّن، ينظر:

Jocher Hippler, «Violent Conflicts: Conflict Preventation and Nation-Building, Terminology and Political Concepts,» in: Jocher Hippler (ed.), Nation-Building: A Key Concept for Peaceful Conflict Transformation (London: Pluto Press, 2005), pp. 3-14.

[381←]
للتوسع في هذه الفرضية، يراجع: جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2005)، ص 20.

[382←]
محمد بن الحسن الحر العاملي، أمل الآمل في علماء جبل عامل، تحقيق أحمد الحسيني (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983)، ج 1، ص 12-16. ولمزيدٍ من التفصيل، ينظر: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسية في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية - القاجارية (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 181.

[383←]
يعكس كتاب المراجعات لعبد الحسين شرف الدين أجواء من هذا الحوار، عندما نقل شرف الدين مراسلاتٍ بينه وبين شيخ الأزهر، سليم البشري، نشرها في صيغة «مراجعات». وسواء كانت هذه المراسلات الحوارية صحيحة أم متخيلة مفترضة، فإنها تعكس إرادة الحوار والتعرّف، ينظر: عبد الحسين شرف الدين، المراجعات (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت[.).

[384←]
من ذلك، فتوى شيخ الأزهر، محمود شلتوت، في جواز التعبّد على المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول المعروفة المصادر، ومنها مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، ينظر: دعوة التقريب بين المذاهب (بيروت: دار الجواد، [د.ت.])، ص 15.

[385←]
«قانون تنظيم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية في لبنان»، مركز الأبحاث والدراسات في المعلوماتية القانونية، الجامعة اللبنانية، شوهد في 9/5/2018، في:https://bit.ly/2I8mNES

[386←]
المرجع نفسه.

[387←]
نعيم قاسم، حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل، ط 7 (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2010)، ص 86-87.

[388←]

المرجع نفسه، ص 87.

[389←]

ولا سيما المنشورة منها في كتابنا، ينظر: وجيه كوثراني، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن (بيروت: دار النهار، 2007).

[390←]

للتوسع، ينظر: هاني فحص، الشيعة بين الدولة والاجتماع (بيروت: دار سائر المشرق، 2016)، حيث يتوسّع المؤلف في الحديث عن هذه المؤسسات، ليخلص إلى القول: «كل ذلك يصنع الشواهد مجتمعةً في خطٍ موازٍ للدولة، مسكونٍ فرضًا، من غير أن نقدم الدليل، بهاجس إلغائها في الحدود المتاحة، المفتوحة على حدود قصوى ترسمها التطورات المحتملة في الاتجاهات كافة.«

[391←]

يُعبّر النائب حسن فضل الله، وهو نائب عن حزب الله في البرلمان، عن هذا الواقع، لكن مع حصر «الاتهام» في الطرف الآخر (14 آذار)، علمًا أنهم متورطون جميعهم في هذه الممارسة (التعطيل باسم الميثاق)، وفي طليعتهم حزب الله، إذ يقول: «تحوّل الميثاق الوطني ونتاجه دستور الطائف إلى مجرد نصوص غير قابلة للتطبيق، أو تطبق وفق موازين القوى المحلية المستقوية بالدعم الخارجي. ردّ هذا الأمر إلى عدم الانتظام تحت سقف التفسير الموضوعي لبنود الدستور، وعدم قدرة اللبنانيين على اتفاق موحد على تفسيره. فمن يملك قرار السلطة كان يعمل على فرض رؤيته وتغليفها بغلاف دستوري، وهو يجد في الخارج من يمنحه شرعية سلوكه الداخلي، ما دام هذا السلوك يلبي مصالح هذا الخارج». حسن فضل الله، حزب الله والدولة في لبنان: الرؤية والمسار (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2015).

علمًا أن «قرار السلطة» ليس محصورًا في «الحكومة»، وهي أضعف جهة في منظومة السلطات في لبنان، بل إن السلطات الأهلية التي يملك حزب الله كمًا كبيرًا من أوزانها، غالبًا ما تكون الأقوى في ميزان القوى، ومن ثمة تكون هي الأقدر على التعطيل.

[392←]

ولي نصر، صحوة الشيعة: الصراعات داخل الإسلام وكيف سترسم مستقبل الشرق الأوسط، ترجمة سامي الكعكي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2007).

[393←]

حكمت علي إسماعيل، نظام الانتداب الفرنسي على سورية 1920-1928: بحث في تاريخ سورية الحديث من خلال الوثائق (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1998)، ص 133-162.

[394←]

هشام شرابي، البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1987)، ص 55-84.

[395←]

خلدون النقيب، صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت (لندن: دار الساقي، 1996)، ص 18-19.

[396←]
نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 265.

[397←]
عثمان بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1982)، ج 1، ص 46.

[398←]
حسين بن غنام، تاريخ نجد، ترجمة وتحقيق ناصر الدين الأسد (القاهرة: دار الشروق، 1994).

[399←]
حمزة الحسن، الشيعة في المملكة العربية السعودية (بيروت: مؤسسة البقيع لإحياء التراث، 1993)، ج 2، ص 13-17.

[400←]
المرجع نفسه، ص 12.

[401←]
Laurence Louer, Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf (London: Hurst Publishers, 2008), p. 22.

[402←]

Ibid., pp. 23-26.

[403←]
Clive Holes, «Dialect and National Identity: The Vultural Politics of Self Representation in Bahraini Musalsalat,» in: Paul Dresch and James Piscatori (eds.), Monarchies and Nations: Globalization and Identity in the Arab States of the Gulf (London: I.B. Tauris, 2005), p. 60.

[404←]

Louer, pp. 45-47.

[405←]
فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي، بحث فقهي-تاريخي (بيروت: دار المرتضى، 2012)، ص 69.

[406←]
المرجع نفسه، ص 72.

[407←]
محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1983)، ص 41.

[408←]
إبراهيم، ص 91-97.

[409←]
محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام (بيروت: المؤسسة الدولية، 1995)، ص 403.

[410←]
أحمد ماجد، الحاكمية: دراسة في المفهوم وتشكله (بيروت: دار المعارف الحكمية، 2013)، ص 34.

[411←]
علي شريعتي، التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي، ترجمة حيدر مجيد (بيروت: دار الأمير، 2002)، ص 262-269.

[412←]

Louer, Transnational Shia Politics.

[413←]
الأيوبي، ص 456-458.

[414←]
يوسف مكي، «عندما تصبح القبيلة وسيطًا بين المجتمع والدولة: مع الإشارة إلى حالة العربية السعودية»، في: أزمة الدولة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 412-413.

[415←]
عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الوطن العربي وأزمة الشرعية»، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، ص 317-319.

[416←]
المرجع نفسه.

[417←]

Louer, p. 35.

[418←]

Ibid., pp. 36-37.

[419←]

Ibid., p. 39.

[420←]

Alexei Vassiliev, The History of Saudi Arabia (London: Saqi Books, 2000), p. 336.

[421←]

عبد النبي العكري، التنظيمات اليسارية في الجزيرة والخليج العربي (البحرين: دار فراديس، 2014)، ص 46-47.

[422←]

نور الدين بن الحبيب الحجلاوي، تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي: 1952-1971 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 2-3.

[423←]

يوسف مكي، «الحركة الناصرية في العربية السعودية»، في: محمد جمال باروت (إشراف)، الأحزاب والحركات والتنظيمات القومية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 674-675.

[424←]

بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 51-52.

[425←]

الحسن، ج 2، ص 385.

[426←]

الإبراهيم والصادق، ص 147-151.

[427←]

Toby Matthiesen, «Hizbullah al-Hijaz: A History of the Most Radical Saudi Shiʻa Opposition Group,» Middle East Journal, vol. 64, no. 2 (Spring 2010).

[428←]

Ibid.

[429←]

Louis J. Freeh and Howard Means, My FBI: Bringing Down the Maa, Investigating Bill Clinton, and Fighting the War on Terror (New York: St. Martin's Griffin, 2005).

[430←]

Fouad Ibrahim, The Shiʻis of Saudi Arabia (London: Saqi Books, 2006), p. 193.

[431←]

Louer, p. 240.

[432←]

اللجنة البحرينية المستقلة لتقصي الحقائق، تقرير اللجنة البحرينية المستقلة لتقصي الحقائق (المنامة: 2011)، شوهد في 8/6/2018، في:http://www.bici.org.bh/BICIreportAR.pdf

[433←]

توبي ماثيسن، الخليج الطائفي والربيع العربي الذي لم يحدث (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 109.

[434←]

الآراء الواردة في هذه الدراسة تعبّر عن رأي المؤلف، ولا تعبّر عن رأيٍ أو موقفٍ للأمم المتحدة، أو أيٍّ من بعثاتها أو وكالاتها أو برامجها أو مؤسساتها أو منظماتها.

[435←]

حسين شرف الدين، الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية، إيران - النجف - لبنان (صور: دار الأرقم، 1996)، ص 127.

[436←]

مصطفى حمد طه، فلسطين في وجدان الإمام السيد موسى الصدر (بيروت: دار المواسم، 2008)، ص 56.

[437←]

Augustus Richard Norton, Amal and the Shiʻa: Struggle for the Soul of Lebanon (Austin, TX: The University of Texas Press, 1987), p. 17.

[438←]

Michael C. Hudson, The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon (New York: Random House, 1968), p. 79, and Hasan Sharif, «South Lebanon: Its History and Geopolitics,» in: Elaine Hagopian and Samih Farsoun (eds.), South Lebanon (Michigan: Association of Arab-American University Graduates, 1978), pp. 10-11.

[439←]

Ibid.

[440←]

طه، ص 56-58؛ ينظر أيضًا:Norton, Amal and the Shiʻa, pp. 17-18.

[441←]

Carolyn Gates, The Merchant Republic of Lebanon: Rise of an Open Economy (London; New York: The Centre for Lebanese Studies in Association with I. B. Tauris, 1998), p. 107.

[442←]

Karl W. Deutsch, «Social Mobilization and Political Development,» American Political Science Review, vol. 55, no. 3 (September 1961), pp. 493-514, and Karl W. Deutsch, Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality (Cambridge; London: The MIT Press, 1969).

[443←]

Norton, Amal and the Shiʻa, p. 22.

[444←]

Ibid., p. 23.

[445←]

للحصول على المؤشرات التي ترسم صورة هذا الوضع القاتم للطائفة الشيعية في لبنان في تلك الحقبة من حيث مستوى التعليم المتدني، والفقر المدقع، وتركز العمالة الشيعية في قطاعات الأعمال المهنية والحرفية الوضيعة، ينظر: Joseph Chamie, «The Lebanese Civil War: An Investigation into the Causes,» World Affairs, vol. 139, no. 3 (Winter 1976-1977), p 179; Sabah Dakroub Halwaji, «Expansion of Shia Schools (1960-2009): Factors and Dynamics» (M.A. Thesis, American University of Beirut, Lebanon, May 2009), pp. 49-52, 71-72.

[446←]

يقول أسعد أبو خليل إن المسيحيين من غير الموارنة والمسلمين السُنّة شكلوا حتى خمسينيات القرن الماضي ثرية سكان بيروت، ينظر: As‘ad Abu Khalil, «The Society and Its Environment,» in: Thomas Collelo (ed.), Lebanon: A Country Study, 3rd ed. (Washington: United States Government, Department of the Army, 1989), p. 49.

أما في ضواحي بيروت الجنوبية، حيث استقر معظم المهاجرين الشيعة من الجنوب والبقاع، فكانت تركيبتها السكانية تتميز بتوازن تقريبي بين المسيحيين الموارنة والمسلمين الشيعة، ينظر:

Elisabeth Habib, «Borj Barajneh: Reinterpretation of a Palestine Refugee Camp in Beirut - Morphology, Internal Dynamics and Articulations to its Immediate Environment» (M.A. Thesis, Faculty of Architecture and Society, Politecnico Di Milano, Italie, 2011-2012), p. 10.

[447←]

Wendy Pearlman, «Competing for Lebanon's Diaspora: Transnationalism and Domestic Struggles in a Weak State,» International Migration Review, vol. 48, no. 1 (Spring 2014), p. 52.

[448←]

فضيل دليو، «الزبائنية السياسية والاجتماعية في عصر الديمقراطية»، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 17 (شتاء 2008)، ص 171-172.

[449←]

Michael Johnson, «Popular Movements and Primordial Loyalties in Beirut,» in: Talal Asad and Roger Owen (eds.), Sociology of «Developing Societies»: The Middle East (New York: Monthly Review Press, 1983), p. 192.

[450←]

Norton, Amal and the Shi'a, pp. 27-28.

[451←]

Ibid., pp. 31-32.

[452←]

Samir Khalaf, «Adaptive Modernization: The Case for Lebanon,» in: Charles A. Cooper and Sidney S. Alexander (eds.), Economic Development and Population Growth in the Middle East (New York: American Elsevier, 1972), pp. 567-598.

[453←]

حازم صاغية، «البدايات الأولى: دمشق والجامعة الأميركية ببيروت ومقاصد صيدا الإسلامية»، الحياة، 16/6/2015؛ وينظر أيضًا: معن بشور، «تأسيس حزب البعث في لبنان»، التجديد العربي، 30/7/2013، شوهد في 12/1/2016: http://bit.ly/2p4YfFL

[454←]

محمد أبي سمرا، «سلاح فتح 'وفتيانها وأقنعتها في مجتمع قروي إبان حرب السنتين (1975-1976)»، النهار، 15/5/2011.

[455←]
طه، ص 60.

[456←]
نجيب جمال الدين، الشيعة على المفترق أو موسى الصدر (بيروت: دار البلاغة، 2002)، ص 90. يشير فؤاد عجمي، في كتابه عن الصدر، إلى أنّ انفضاض أبناء الطائفة الشيعية في جنوب لبنان من حول رجال الدين كان همًّا سجّله العالم الشيعي البارز الراحل محمد جواد مغنية على صفحات مقالته «إلى علماء الشرع في جبل عامل»، العرفان، العدد 47 (أيلول/سبتمبر 1959)، ينظر:

Fouad Ajami, The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon (New York; London: Cornell University Press, 1986), p. 75.

[457←]
صادق النابلسي، قيام طائفة: أمة موسى الصدر (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2014)، ص 106.

[458←]
حسين رحال، «ملامح التجديد عند السيد موسى الصدر: إمام التواصل»، موقع سماحة الإمام السيد موسى الصدر أعاده الله، 26/4/2014، شوهد في 13/10/2015، على الموقع:http://bit.ly/2oxeIUp ؛ وينظر: زكي الميلاد، «السيد موسى الصدر والمشروع الإصلاحي»، مركز آفاق للدراسات والبحوث، 30/7/2015، شوهد في 30/1/2016، على الموقع:http://aafaqcenter.com/index.php/post/1283

[459←]
«موسى الصدر: الإمام المختفي»، بوابة الحركات الإسلامية، 30/8/2015، شوهد في 24/2/2016، على الموقع: https://goo.gl/bo4VXx

للاطلاع على أفكار بعض رموز هذا التيار وأطروحاته، ينظر: Hamid Dabashi, Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran (New Brunswick: Transaction Publishers, 2005).

[460←]
Kemal H. Karpat, The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001); Nikkie R. Keddie, «Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afghani’,» pp. 11-29; Yvonne Haddad, «Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform,»pp. 30-63, in: Ali Rahnema (ed.), Pioneers of Islamic Revival (London: Zed Books, 1994).

[461←]
النابلسي، قيام طائفة، ص 283.

[462←]

المرجع نفسه، ص 289.

[463←]
المرجع نفسه، ص 286.

[464←]
الأسبوع العربي، 16/4/1972. أعيد نشره في: موسى الصدر، حوارات صحفية 1: تأسيسًا لمجتمع مقاوم (بيروت: مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، 2007)، ص 311.

[465←]
النابلسي، قيام طائفة، ص 180-181.

[466←]
عباس أمين حرب العاملي، الإمام موسى الصدر: الفقيه العاملي (لبنان: دار المحجة البيضاء، 2013)، ص 191.

[467←]
المرجع نفسه، ص 219.

[468←]
النابلسي، قيام طائفة، ص 259.

[469←]
وديع الخازن، «وصايا الإمام الصدر الوطنية أمانة غالية في وقفات برّي»، النهار، 29/8/2014.

[470←]

Le Monde, 19/7/1975.

أعيد نشره في: موسى الصدر، حوارات صحفية 2: الوحدة والتحرير (بيروت: مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، 2007)، ص 21.

[471←]
صوت الخليج (الكويت)، 15/3/1973. أعيد نشره في: الصدر، حوارات صحفية 1، ص 278.

[472←]
«نص اتفاق القاهرة المعقود ما بين السلطات اللبنانية والمنظمات الفدائية الفلسطينية»، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، شوهد في 5/2/2016، في:http://bit.ly/2oKkCwE

[473←]
جريدة القبس الكويتية، 31/10/1976. أعيد نشره في: الصدر، حوارات صحفية 2، ص 232.

[474←]
النابلسي، قيام طائفة، ص 311.

[475←]
حديث للصدر مع «تلفزيون لبنان» في 24/5/1970. أعيد نشره في: الصدر، حوارات صحفية 1، ص 160.

[476←]
الجريدة، 31/6/1969. أعيد نشره في: الصدر، حوارات صحفية 1، ص 105.

[477←]
طه، ص 114.

[478←]
جريدة المحرر (بيروت)، 20/4/1971. أعيد نشره في: الصدر، حوارات صحفية 1، ص 235.

[479←]
طه، ص 156.

[480←]
مقابلة مع مجلة الصياد (بيروت)، 9/2/1978، أعيد نشرها في: الصدر، حوارات صحفية 2، ص 572.

[481←]

André Lecours, «Theorizing Cultural Identities: Historical Institutionalism as a Challenge to the Culturalists,» Canadian Journal of Political Science=Revue canadienne de science politique, vol. 33, no. 3 (September 2000), p. 522.

[482←]

Ibid., pp. 513-514.

[483←]
عفيف النابلسي، مشاهدات وتجارب: لقطات من سيرة الإمام الصدر (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2003)، ص 29-31.

[484←]
جمال الدين، ص 51-54.

[485←]
الإمام المغيب السيد موسى الصدر (بيروت: مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات، 2011)، ص 7-8؛ النابلسي، مشاهدات وتجارب، ص 102-106؛ حسين سعد، ’»مؤسسات الصدر :‘خمسون عامًا»، السفير،

13/9/2014، و«معهد التمريض»، موقع مؤسسات الإمام الصدر، شوهد في 6/2/2016، على الموقع: http://bit.ly/2pmMTxf

[486←]

«موسى الصدر: الإمام المختفي.»

[487←]

Ajami, pp. 69-70, 84, 113.

[488←]

حسين شرف الدين، التنمية في مجتمع مضطرب: الإمام الصدر والمجتمع المقاوم (بيروت: مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات، 2007)، ص 23.

[489←]

الحوادث، 7/10/1966. أعيد نشره في: الصدر، حوارات صحفية 1، ص 31.

[490←]

علي عبد فتوني، تاريخ لبنان الطائفي (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص 112-113.

[491←]

«تنظيم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية في لبنان»، المادة 2، الجامعة اللبنانية، مركز الأبحاث والدراسات في المعلوماتية القانونية، شوهد في 23/4/2018، على الموقع:https://goo.gl/9qk4Uw

[492←]

Kais M. Firro, «Ethnicizing the Shiʻis in Mandatory Lebanon,» Middle Eastern Studies, vol. 42, no. 5 (September 2006), pp. 741-742, and Max Weiss, «Institutionalizing Sectarianism: The Lebanese Jaʻfari Court and Shiʻi Society under the French Mandate,» Islamic Law and Society, vol. 15, no. 3 (2008), pp. 371-407.

[493←]

«حسين قطيش يكتب: من مخزون الذاكرة 5، القصة الكاملة لولادة المجلس الشيعي الأعلى»، اللواء، 8/9/2015.

[494←]

محمد ياسين، عضو الهيئة التنفيذية في المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، مقابلة شخصية، بيروت، 29/10/2015.

[495←]

النابلسي، قيام طائفة، ص 328-329.

[496←]

النابلسي، مشاهدات وتجارب، ص 43.

[497←]
النابلسي، قيام طائفة، ص 329.

[498←]
محمد ياسين، العلامة الشيخ خليل ياسين، في سيرته وتراثه: صفحة في تاريخ جبل عامل (بيروت: دار العلم والحكمة، 2010)، ص 130-131.

[499←]
على سبيل المثال، ينظر: النابلسي، مشاهدات وتجارب، ص 108-109.

[500←]
النابلسي، قيام طائفة، ص 343.

[501←]
الإمام المغيب، ص 13.

[502←]
النابلسي، قيام طائفة، ص 356.

[503←]
النهار، 7/7/1975. أعيد نشره في: الصدر، حوارات صحفية 1، ص 589.

[504←]
وجيه قانصو، «مخاطر الانحراف الطائفي على الثورات العربية»، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث، 22/6/2012، شوهد في: 6/2/2016، على الموقع:

https://goo.gl/SSPwDd

[505←]
Augustus Richard Norton, «Changing Actors and Leadership among the Shiites of Lebanon,» Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 482 (November 1985), p. 114.

[506←]
حسن علي الإبراهيم، الدول الصغيرة والنظام الدولي: الكويت والخليج (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1982)، ص 98-101.

[507←]
عبد المحسن يوسف جمال، لمحات من تاريخ الشيعة في الكويت من نشأة الكويت إلى الاستقلال (الكويت: دار النبأ للنشر، 2005).

[508←]
خليل علي حيدر، «الحركات الإسلامية في الكويت»، في: عبد الغني عماد (إشراف)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، مج 2.

[509←]
محمد إبراهيم الحبيب، الشيعة في معركة الجهراء: قراءة وثائقية جديدة (الكويت: منشورات ذات السلاسل، 2015).

[510←]
فلاح عبد الله المديرس، الحركة الشيعية في الكويت (الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع، 1999).

[511←]
Christopher Bertram, «Rousseau's Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent,» Review of Politics, vol. 74, no. 3 (Summer 2012), p. 410.

[512←]
Will Kymlicka and Wayne Norman, «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory,» Ethics, vol. 104, no. 2 (January 1994), pp. 352-353.

[513←]
John Denvir, Democracy's Constitution: Claiming the Privileges of American Citizenship (Champaign-Urbana: University of Illinois Press, 2001), pp. 7-11.

[514←]
خلدون النقيب، صراع القبلية والديمقراطية: حالة الكويت (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 8.

[515←]
عبد الله فهد النفيسي، الكويت: الرأي الآخر (لندن: دار طه، 1978)، ص 14.

[516←]
فارس مطر الوقيان، المواطنة في الكويت: مكوناتها السياسية والقانونية وتحدياتها الراهنة، سلسلة الفكر الاجتماعي؛ (1) (الكويت: مركز الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، جامعة الكويت، 2009)، ص 14.

[517←]

أحمد عبد العزيز المزيني، أنساب الأسر والقبائل في الكويت (الكويت: دار السلاسل، 1994)، ص 58-87، وعبد العزيز حسين، محاضرات عن المجتمع العربي بالكويت (الكويت: دار قرطاس للنشر، 1994)، ص 25-30.

[518←]
شفيق ناظم الغبرا، الكويت: دراسة في آليات الدولة والسلطة والمجتمع، ط 2 (الكويت: آفاق للنشر، 2017)، ص 27-28.

[519←]
فلاح عبد الله المديرس، ملامح أولية حول نشأة التجمعات والتنظيمات السياسية في الكويت 1938-1975 (الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع، 1994).

[520←]
الغبرا، ص 202-209.

[521←]
ناصر سند الفضالة، «النموذج الكويتي للاضمحلال السياسي»، صحيفة الوطن (الكويت)، 13-15/9/2011.

[522←]
عبد الرضا علي أسيري، النظام السياسي في الكويت: مبادئ وممارسات، ط 12 (الكويت: دار الوطن، 2014).

[523←]
ينظر: عبد الله عمر العمر، إرهاصات الديمقراطية في الكويت (الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع، 1994)، ومحمد عبد القادر الجاسم، الكويت: مثلث الديمقراطية (القاهرة: مطابع الشروق، 1992).

[524←]
ينظر: أحمد الديين، المسار الديمقراطي في الكويت: دعوة إلى التجديد (الكويت: دار قرطاس للنشر، 1994).

[525←]
للمزيد ينظر: الجاسم، الكويت.

[526←]
جمال، لمحات من تاريخ الشيعة في الكويت، ص 44-53.

[527←]
Jacqueline Ismael, Kuwait Dependency and Class in a Rentier State (Gainesville: University Press of Florida, 1993).

[528←]

Ahmed Mustafa Abu-Hakima, The Modern History of Kuwait: 1750-1965 (London: Luzac and Company Limited, 1983).

[529←]
لمزيد من التوسع، ينظر: يوسف جعفر سعادة، الكويت: قرنان ونصف من الاستقلال (القاهرة: الدار الشرقية، 1992).

[530←]
ينظر: أسيري، النظام السياسي في الكويت.

[531←]
يوسف بن عيسى القناعي، صفحات من تاريخ الكويت (القاهرة: دار سعد، 1946)، ص 11.

[532←]
جمال، لمحات من تاريخ الشيعة في الكويت، ص 45.

[533←]
المرجع نفسه، ص 46-48.

[534←]
المرجع نفسه، ص 49-53.

[535←]
المرجع نفسه، ص 55-57.

[536←]
محمد نايف العنزي، دراسات في تاريخ الكويت الحديث والمعاصر (الكويت: مطبعة الفجر الكويتية، 2004).

[537←]
المزيني، ص 161-163، والوقيان، ص 26-27.

[538←]
يوسف هاشم الرفاعي، الأزمة الدستورية الأولى في حياة مجلس الأمة الكويتي (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1996).

[539←]
محمد نايف العنزي، صفحات في التاريخ السياسي للكويت (1775-1991)، ط 2 (الكويت: مكتبة آفاق، 2013)، ص 42.

[540←]
رضا هلال، الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة (القاهرة: سينا للنشر، 1991)، ص 50-51.

[541←]
عبد الله محمد الهاجري ومحمد نايف العنزي، مدخل إلى تاريخ الكويت الحديث والمعاصر، ط 3 (الكويت: [د.ن.]، 2011)، ص 333-336.

[542←]
أسيري، النظام السياسي في الكويت.

[543←]
سامي ناصر الخالدي، الأحزاب السياسية في الكويت: الشيعة، الإخوان، السلف (الكويت: دار النبأ للنشر والتوزيع، 1999).

[544←]
النوخذة هو ربان السفينة.

[545←]
جمال، لمحات من تاريخ الشيعة في الكويت، ص 83-86.

[546←]
المديرس، الحركة الشيعية في الكويت، ص 19-22؛ الخالدي، الأحزاب السياسية، وعبد المحسن يوسف جمال، المعارضة السياسية في الكويت (الكويت: دار قرطاس، 2004).

[547←]
دبّي الحربي، النظام الانتخابي في الكويت (الكويت: شركة السياسي للنشر، 2003)، ص 56، والشايجي، «انتخابات مجلس الأمة الثالث عشر: تحديات ومستقبل نموذج الديمقراطية الكويتية»، والشايجي مجلة البحوث المالية والتجارية، العدد 2، ج 2 (تموز/يوليو - كانون الأول/ديسمبر 2009).

[548←]
الخالدي، الأحزاب السياسية.

[549←]
المرجع نفسه.

[550←]
صالح بركة السعيدي، السلطة والتيارات السياسية في الكويت: جدلية التعاون والصراع (الكويت: دار القبس، 2010)، ص 139-140.

[551←]
المديرس، الحركة الشيعية في الكويت، ص 29-34.

[552←]
الهاجري والعنزي، ص 282-284.

[553←]
نجيب الوقيان وصباح الشمري، أشهر الجرائم السياسية في الكويت (الكويت: [د.ن.]، 1996)، ص 325-328.

[554←]
يلينا ميلكوميان، دراسات في تاريخ الكويت الحديث والمعاصر، ترجمة ماهر سلامة (الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، 2011)، ص 163-165.

[555←]
يوسف مبارك المباركي، حين استعاد الشعب الكويتي دستوره: وقائع ووثائق دواوين الاثنين 1986-1990 (الكويت: [د.ن.]، 2008)، ص 181-184.

[556←]
الخالدي، الأحزاب السياسية.

[557←]
حيدر، ص 2218-2273.

[558←]
الشايجي، «انتخابات مجلس الأمة.»

[559←]
دبّي الحربي، الدوائر الانتخابية الخمس: قراءة في التركيبة الاجتماعية والسياسية (قانون رقم 42/2006 بشأن انتخابات مجلس الأمة) (الكويت: شركة السياسي للنشر والتوزيع، 2007).

[560←]
حيدر، ص 2269.

[561←]
المرجع نفسه.

[562←]
Mahmood Mamdani, Define and Rule: Native as Political Identity (Cambridge: The W.E.B. DuBois Lectures, 2012).

[563←]

Nicholas B. Dirks, Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India (Princeton: Princeton University Press, 2001).

[564←]

Yaroslav Trofimov, «Arab Shiites Are Caught in Iranian-Saudi Strife,» Wall Street Journal, 7/1/2016, Accessed on 16/5/2017, at: https://on.wsj.com/2xhqJlx

[565←]

ينظر كتابي عن هذين الحدثين المفصليين: Hamid Dabashi: Iran, The Green Movement and the USA: The Fox and the Paradox (London: Zed, 2011), and The Arab Spring: The End of Postcolonialism (London: Zed, 2012).

[566←]

ناقشتُ الحجج المتعلقة بهذه المساحة الكوزموبوليتية وفوق الوطنية التي تنشأ فيها الثورات الاجتماعية في كتابي: Hamid Dabashi, Iran without Borders (London; New York: Verso, 2016).

[567←]

سلالة حكمت المغرب، وتُنسب إلى مؤسسها، إدريس الأول بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ت. 177هـ).

[568←]

نسبة إلى الإمام القاسم (ت. 246هـ)، من نسل الحسن بن علي بن أبي طالب، والملقب بالرسي (نسبة إلى جبل الرس في المدينة المنورة)، وهو بداية حكم الأئمة الزيديين في اليمن.

[569←]

نسبة إلى الدولة الحمدانية، وهي دولة شيعية، حكمت في شمال الجزيرة الفراتية (الموصل وحلب) بين القرنين الرابع والخامس الهجريين.

[570←]

ينظر خصوصًا: Hamid Dabashi, Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads (New Brunswick, NJ: Transactions, 1989).

[571←]

تستند هذه الدراسة إلى بحث في الأدبيات، وتحليل مستمد من دراسات علمية وكتب وموسوعات ومجلات ومواد إعلامية، فضلًا عن المقابلات الفردية شبه المنظمة، غير أن أسماء الأشخاص الذين تمت مقابلاتهم والواردة هنا هي أسماء مستعارة وليست حقيقية.

[572←]

«دستور إيران الصادر عام 1979 شاملًا تعديلاته لغاية عام 1989»، شوهد في 29/5/2018، على الموقع: https://bit.ly/2l62aOt

[573←]

Brenda Shaffer, «The Formation of Azerbaijani Collective Identity in Iran,» Nationalities Papers, vol. 28, no. 3 (2000), accessed on 4/6/2018, at :https://bit.ly/2sDotzH

[574←]

Maxime Rodinson, Les Arabes (Paris: FUP, 1979), p. 72.

[575←]

علي نعمة الحلو، الأحواز: قبائلها أنسابها (النجف: مطبعة الغري الحديثة، 1970)، ج 4، ص 24.

[576←]

Jean Digard [et al.], L’Iran en XXème siècle (Paris: Faryad, 1996), p. 245.

[577←]

تُستعمل تسمية الأهواز في هذه الدراسة بناءً على التسمية الرائجة حاليًا لهذه المنطقة، وليس انحيازًا إلى أي جهة سياسية.

[578←]

عبد النبي قيم، «نگاهي جامعه شناختي به زندگي وفرهنگ مردم عرب خوزستان»، فصلنامه مطالعات ملي، شماره 7، بهار 1380هـ ش [2001م]، ص 189-226.

[579←]

على قنبرى برزيان وحميدرضا پور وتهمينه شاوردى، «پذيرش ارزشهاى جهانى در ميان ايرانيان عرب زبان اعراب خوزستان«‹، فصلنامه مطالعات وتحقيقات اجتماعى، شماره 3 (پاييز، 1391هـ ش [2012م])، ص 125-158.

[580←]

«فرمانده سپاه حضرت وليعصر(عج): وهابيت تهديدى فرهنگى براى خوزستان است»، فارس نيوز، 4 ابان 1390هـ ش [2011م]، شوهد في 4/6/2018، على الموقع:https://bit.ly/2iUUD91

[581←]

يد الله كريمى پور وكوثر كريمى پور، «عرب هاي خوزستان: واگرايى وهمگرايى»، پژوهشهاي جغرافيايي، شماره 52 (تابستان 1384هـ ش [2005م])، ص 111-122.

[582←]

حمزة بن الحسن الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1961)، ص 38.

[583←]
عبد النبي قيم، پانصد سال تاريخ خوزستان ونقد كتاب 'تاريخ پانصد سالهى خوزستان' أحمد كسروى (تهران: اختران، 1388هـ ش [2009م])، ص 456.

[584←]
سيد أحمد كسروى، كاروند كسروى، به كوشش يحيي ذكاء (تهران: 1352هـ ش [1973م])، ص 239.

[585←]
قيم، پانصد سال تاريخ خوزستان، ص 459.

[586←]
شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1977)، مج 1، ص 284.

[587←]
قيم، پانصد سال تاريخ خوزستان.

[588←]
الحموي، معجم البلدان.

[589←]
محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، 1970) مج 4، ص 73 وما بعدها.

[590←]
الحموي، مج 2، ص 326.

[591←]
يوسف عزيزي، عربستان وخوزستان، ماهنامه ديلماج فارسي - تركي (تبريز: شماره 5، 1383هـ ش [2004م]).

[592←]
سيد أحمد كسروى، تاريخ پانصدساله خوزستان (تهران: دنياي كتاب، 1381هـ ش [2002م]).

[593←]
قائم مقامى جهانگير، «خوزستان: تطورات نام اين منطقه ووجوه تسميه آن»، مجله يغما، سال3، شماره 9 (آذر1329هـ ش [1950م])، ص 389-390.

[594←]

محمد علي رنجبر، مشعشعيان: ماهيت فكرى - اجتماعي وفرايند تحولات تاريخي (تهران: نشر آگه، 1387هـ ش [2008م]).

[595←]
جان ر. پرى، كريم خان زند: تاريخ إيران بين سال هاى 1471-1779، ترجمة محمد علي ساكي (تهران: نشرنو، 1368هـ ش [1989م])، ص 49-50.

[596←]
يوسف عزيزي، عربستان وخوزستان، ماهنامه ديلماج فارسي - تركي.

[597←]
Catherine Neveu, «Les Enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté,» Revue européenne des migrations internationales, vol. 20, no. 3 (2004).

[598←]
Yves Déloye, «Explorer le concept de citoyenneté européenne: Une Approche socio-historique,» Yearbook of European Studies, vol. XIV (2000).

[599←]
Gavin Smith, Confronting the Present Towards a Politically Engaged Anthropology (Oxford: Berg, 1999).

[600←]
Jean Leca, Individualisme et citoyenneté (Paris: Presses de Sciences Po., 1991).

[601←]
Hermann Van Gunsteren, «Contemporary Citizenship and Plurality,» Contribution in the workshop Citizenship and Plurality, European Consortium for Political Research, Leiden, April 1993.

[602←]
أحمد جابر، «الشعب العربي الأهوازي والانتخابات الرئاسية في إيران»، الحوار المتمدن، 1/6/2009، شوهد في 4/6/2018، على الموقع:https://goo.gl/swVpGd

[603←]
مقابلة أجرتها الباحثة عبر سكايب، 5 كانون الثاني/يناير 2016.

[604←]
Thierry Coville, Iran: La Révolution invisible (Paris: La Découverte, 2007), p. 54.

[605←]

مقابلة أجرتها الباحثة عبر سكايب، أيلول/سبتمبر 2016.

[606←]

مقابلة أجرتها الباحثة عبر سكايب، 10 كانون الثاني/يناير 2016.

[607←]

كريمى پور وكريمى پور، «عرب هاي خوزستان»، ص 95-106.

[608←]

مقابلة خاصة أجرتها الباحثة عبر سكايب، تموز/يوليو 2014.

[609←]

Dominique Schnapper, «The European Debate on Citizenship,» Daedalus, vol. 126, no. 3 (1997).

[610←]

«دستور إيران الصادر عام 1979 شاملًا تعديلاته لغاية عام 1989.»

[611←]

قيم، «نگاهي جامعه شناختي به زندگي وفرهنگ مردم عرب خوزستان»، ص 189.

[612←]

كريمى پور وكريمى پور، «عرب هاي خوزستان.»

[613←]

مقابلة أجرتها الباحثة عبر سكايب، تشرين الأول/أكتوبر 2014.

[614←]

صالح حميد، «بالصور ... الأهوازيون يحتفلون بـ اللغة الأم»، العربية نت، 20 شباط/فبراير 2016، شوهد في 4/6/2018، على الموقع:https://goo.gl/Zsn8wx

[615←]

سعود الزاهد، «عرب إيران يتحدون السلطات ويحتفلون باليوم العالمي للغة العربية»، العربية نت، 18 كانون الأول/ديسمبر 2015، شوهد في 4/6/2018، على الموقع:

https://goo.gl/nXeH4i

[616←]

مقابلة أجرتها الباحثة عبر سكايب، تشرين الأول/أكتوبر 2014.

[617←]
يوسف عزيزي، «هويت وتبار عربهاى خوزستان: چرا عربهاى خوزستان يك خلق يا يك قوميتاند؟»، روزنامه اطلاعات 18، بهمن 1381هـ ش [2002م]، شوهد في 4/6/2018، على الموقع:https://goo.gl/RGfiPt

[618←]
محمد عبود، «أعياد الأحواز: مظاهر عربية تعزز الانتماء وتعبر عن الهوية»، الخليج أون لاين، 26 أيلول/سبتمبر 2015، شوهد في 4/6/2018، على الموقع:https://goo.gl/9qMBEL

[619←]
عزيزي، «هويت وتبار عربهاى خوزستان: چرا عربهاى خوزستان يك خلق يا يك قوميتاند؟.«

[620←]
مصطفى عبد القادر النجار، التاريخ السياسي لإمارة عربستان العربية 1897-1925 (القاهرة: دار المعارف، 1971)، ص 83.

[621←]
المرجع نفسه، ص 122.

[622←]
الحلو، ج 4.

[623←]
لهسايي زاده عبد العلي، مقدس علي اصغر، تقوي نسب سيدمجتبي، «بررسي عوامل داخلي موثر بر هويت قومي و هويت ملي در ميان اعراب شهرستان اهواز»، جامعه شناسي كاربردي: مجله پژوهشي علوم انساني دانشگاه أصفهان، دوره 20، شماره 1 (پياپي 33)، بهار 1388هـ ش [2009م]، ص 45-70.

[624←]
المرجع نفسه.

[625←]
خلاصة آراء توصّلت إليها الباحثة عبر إجرائها مقابلات مع ناشطين ثقافيين وسياسيين.

[626←]
كريمى پور وكريمى پور، ص 100.

[627←]
قيم، «نگاهي جامعه شناختي به زندگي وفرهنگ مردم عرب خوزستان.«

[628←]
النجار، ص 53.

[629←]
موسى الشريفي، «تزايد أهل السُنّة في إيران يزعج مراجع شيعية»، العربية نت، 9 آذار/مارس 2014، شوهد في 4/6/2018، على الموقع:https://goo.gl/q3bbk5

[630←]
المرجع نفسه.

[631←]
«فرمانده سپاه حضرت وليعصر(عج): وهابيت تهديدى فرهنگى براى خوزستان است.»

[632←]
صالح حميد، «ظاهرة التسنن في إقليم الأهواز»، مركز دراسات الأهواز، كانون الأول/ديسمبر 2013، شوهد في 4/6/2018، على الموقع:https://goo.gl/UDroNZ

[633←]
المرجع نفسه.

[634←]
المرجع نفسه.

[635←]
المرجع نفسه.

[636←]
المرجع نفسه.

[637←]
مقابلة خاصة أجرتها الباحثة عبر سكايب، نيسان/أبريل 2016.

[638←]
حميد، «ظاهرة التسنن في إقليم الأهواز.»

[639←]
المرجع نفسه.

[640←]

مقابلة خاصة أجرتها الباحثة عبر سكايب، تشرين الأول/أكتوبر 2016.

[641←]
مقابلة خاصة أجرتها الباحثة عبر سكايب، تشرين الثاني/نوفمبر 2014.

[642←]
مقابلة خاصة أجرتها الباحثة عبر سكايب، آب/أغسطس 2014.

[643←]
مجدم كاظم، «الأهواز: بين التسيس الشيعي والمذهب السني»، ترجمة صلاح سعد، إيلاف، 23 آب/أغسطس 2007، شوهد في 4/6/2018، على الموقع:https://goo.gl/fPPrBM

[644←]
المرجع نفسه.

[645←]
حميد، «ظاهرة التسنن في إقليم الأهواز.«

[646←]
المرجع نفسه.

[647←]
مقابلة خاصة أجرتها الباحثة عبر سكايب، تشرين الأول/أكتوبر 2015.

[648←]
Barry Rubin, «Iran: L'émergence d'une puissance régionale,» Géoéconomie, vol. 3, no. 46 (2008), pp. 129-145.

[649←]
كريمى پور وكريمى پور، ص 103.

[650←]
European Union, Statement by EU High Representative Catherine Ashton on the Confirmed Death Sentences and Potentially Imminent Executions of Five Ahwazi Arab Men in Iran, 29/1/2013, accessed on 4/6/2018, at: https://goo.gl/nGK8PA

[651←]
عبد الله الهدلق، «دولة عربستان (الأحواز) تحظى باعتراف من دول الخليج العربي»، الوطن، 26/1/2016، شوهد في 4/6/2018، في:https://goo.gl/WKqW6S

[652←]
يتعزز هذا الانطباع مع ما يبدو أن الدول العربية تدخل لدعم المعارضة الإيرانية، أيًّا كان شكلها أو حجمها أو توجّهاتها. ومن ذلك، مثلًا، مشاركة رئيس جهاز الاستخبارات السعودية الأسبق، الأمير تركي الفيصل، في المؤتمر السنوي لمنظمة «مجاهدي خلق» الإيرانية المعارضة (باريس، تموز/يوليو 2016)، الذي كان الأول من نوعه في اتخاذ مواقف سعودية حادة كهذه ضد إيران، ينظر: «هل هناك دعم سعودي للمعارضة الإيرانية؟»، بي بي سي عربي، 11 تموز/يوليو 2016، شوهد في 4/6/2018، في: https://goo.gl/kCBT1b

[653←]
ينظر في التأريخ للتشيّع المعاصر في تونس: صلاح الدين العامري، «ظاهرة التشيّع في تونس: بحث في أهمّ أطوارها»، في: انقلاب الإسلاميين أم ثورة الياسمين؟! (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012)، ص 80-82، وعبد الحفيظ البنّاني، مدخل إلى تاريخ التشيّع في تونس (إيران: مركز الأبحاث العقائدية، 2011)، ص 223-233.

[654←]
لطفي العمدوني، الحركة الإسلاميّة في تونس: أطوار من النشأة والمحاكمات السياسية الكبرى 1965-1981 (تونس: [د. ن.]، 2015)، ص 54. وساهمت في نشر هذا الكتاب حركة النهضة.

[655←]
راشد الغنّوشي، «الثورة الإيرانيّة ثورة إسلاميّة: مواقف من الثورة»، المعرفة، السنة 3، العدد 5 (1979)؛ وينظر أيضًا: من تجربة الحركة الإسلاميّة في تونس (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 55-58. وراجع الغنّوشي موقفه من إيران بعد ذلك، ينظر: «علاقات مغاربيّة إيرانيّة مضطربة»، ملفات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 17 كانون الثاني/يناير 2011، شوهد في 28/5/2018، على الموقع: http://bit.do/ekAVp

[656←]
صالح كركر، «حوار حول إيران»، المعرفة، السنة 4، العدد 4 (1977)، ص 41.

[657←]
العمدوني، ص 47-48.

[658←]
سعيد بوعجلة، مقابلة شخصية، تبُرْسُق، 21/12/2015، وهو من طلاب «خطّ الإمام» في كلية العلوم بتونس، ثمّ أستاذ رياضيات في الكلية نفسها. يرى أنّ الجامعة التونسية يومئذ كانت تتميز بخصيصة مهمة من خصائص تونس هي الانفتاح، فالتقت فيها الآراء المختلفة. واختار الباحث عبارة «التنوّع الأيديولوجي» لوصف هذه الحال واجتناب اللبس؛ إذ كانت الجامعة التونسية يومئذ مسرحًا لمعارك عنيفة بين الطلاب (اليساريون والقوميون والإسلاميون)، فلم يكن الانفتاح؛ بمعنى قبول المخالف، خصيصةً من خصائصها ولا فلسفة حياة فيها. لكنّها كانت منفتحة؛ بمعنى التقاء آراء منوّعة وإن لم تتبادل الاعتراف.

[659←]
أصل التسمية إيراني، أُطلقت في الأصل على الطلاب الإيرانيين (دانشجويان مسلمان پيرو خط امام) الذين اقتحموا سفارة الولايات المتحدة الأميركية في 4 تشرين الثاني/نوفمبر 1979.

[660←]
أبو الليث السمرقندي، تنبيه الغافلين، تحقيق السيّد العربي (مصر: مكتبة الإيمان، 1994)، ص 409.

[661←]
كان التعليم الثانوي يقسّم يومئذ مرحلتين: الأولى من السنة الأولى إلى الثالثة، وسمّيت الإعدادي بعد ذلك، والثانية من الرابعة إلى السابعة، وتنتهي بالتوجيه إلى الجامعة. وكانت مؤسسات تعليمية كثيرة (معاهد) تجمع التلامذة من الأولى إلى السابعة، فيسهل على الكبار «تجنيد» الصغار واستدراجهم أيديولوجيًّا، وإدخالهم في دورة المطالعة والجدل.

[662←]
عبد الخالق عرفاوي، مقابلة شخصية، تبُرسق، 21/12/2015.

[663←]
ينظر مثلًا: محمّد الرصافي المقداد، نعم لقد تشيّعت وهذا هو السبب (إيران: مركز الأبحاث العقائدية، 2000)، و«ماذا يريد الشيعة في تونس؟!»، حقائق أون لاين، 25/5/2013، شوهد في 28/5/2018، على الموقع: http://bit.do/ekA2E

[664←]
أخبر عبد الحفيظ البنّاني، وهو من روّاد المتشيّعين في تونس، الباحثَ بأنّ السماوي سبقه آخرون، سافروا في الستينيات وتشيّعوا، لكنّهم لا يحبّون البروز للناس: عبد الحفيظ البنّاني، مكالمة بالهاتف، تونس، 26/1/2016.

[665←]
ثمة اضطراب في تحديد لقاء السماوي بالصدر، فهو يقول في محاضراته إنّه لقيه في عام 1967. ويقول في كتابه ثمّ اهتديت إنّه زار ليبيا بعد نجاح «الثورة الليبية»، أي بعد عام 1969، ثمّ سافر معتمرًا فقادته المصادفة إلى العراق (ص 29)، والتقى بالصدر. ومن ثم، لا يستقيم أن يكون لقاؤه بشيعة العراق في النجف في عام 1967.

[666←]
التيجاني السماوي، ثمّ اهتديت، ط 4 (لندن: مؤسسة الفجر، 1993)، ص 210.

[667←]
الكلام لمحمّد الرصافي المقداد، وهو من رموز الشيعة، ينظر: «ماذا يريد الشيعة في تونس؟!».

[668←]
المرجع نفسه.

[669←]

في الواقع، يغلب الانفعال على أكثر ما يُكتب في موضوع التشيّع في تونس. لكن، نُشرت مقالات تساعد - على الرغم من مواقفها الأيديولوجية أحيانًا - في فهم الظاهرة، ومن أهمّها: نور الدين المباركي، «الشيعة في تونس»، البيّنة، 15/12/2015، شوهد في 28/5/2018، على الموقع: https://goo.gl/jnTdBz بوزيدي يحيى، «هل بدأ طور جديد من التشيّع؟»، الراصد، 13/3/2013، شوهد في 28/5/2018، في: http://bit.do/ekA7t؛ عبد العزيز الخميس، «كتامة ذراع التشييع الإيراني في المغرب العربي»، أخبارنا المغربية، 9/9/2011،، شوهد في28/5/2018،، على الموقع:https://goo.gl/J1hJ0a ؛ علاء سالم، «مقارنة حالة التشيّع الإيراني بالسودان وتونس»، ملتقى الخطباء، شوهد في 28/5/2018، على الموقع: https://khutabaa.com/?p=191552؛ أحمد الظرافي، «تونس والتحدّي الإيراني الشيعي القادم»، الراصد، 16/1/2011،، شوهد في 28/5/2018، على الموقع:http://bit.do/ekA9r ؛ محمد محمود، «الغزو الشيعي الإيراني لتونس من الثقافة إلى السياسة»، المزماة، 8/9/2014،شوهد في 28/5/2018، على الموقع:https://goo.gl/xbtsBD ؛

Mischa Benoit-Lavelle, «Tunisia’s Shiites Hunker Down Against Rising Discrimination,» Al-monitor, accessed on 28/5/2018, at: https://goo.gl/urHZUB; Synda Tajine, «Le, complot chiite en Tunisie: conflit idéologique ou diversion politique?,» Business News, 28/8/2012, accessed on 28/5/2018, at: https://goo.gl/cosRKi

[670←]

المركز الثقافي الإيراني في تونس، «خبرنامه تونس»، 20/12/2015، شوهد في 28/5/2018، على الموقع: https://goo.gl/NmJzos

[671←]

نتحدّث عن التشيّع المذهبي كأنّه اتجاه واحد بالنظر إلى التيار العامّ فيه. وأمّا واقعًا، ففيه اتجاهات مختلفة.

[672←]

وكالة الأنباء الإيطالية، ’»الصحوة التونسية ‘أوّل صحيفة للشيعة في تونس»، تورس، 17/1/2013، شوهد في 28/5/2018، على الموقع:http://www.turess.com/alfajrnews/11065

[673←]

محمد بن عمر، «تيّار المحبّة ومنطقه الأرعن»، الصحوة التونسية، 23/12/2015؛ وينظر أيضًا مقالة مشابهة في الدفاع عن العلاقات المصرية - الإيرانية: غسّان أبو حبل، «البعبع الإيراني وبدعة التهام مصر»، الصحوة التونسية، 22/4/2013.

[674←]

عبد الحفيظ البنّاني، «في ذكرى مولد الحجّة»، الصحوة التونسية، 19/6/2013.

[675←]

«يأتي زمان على أمّتي»، الصحوة التونسية، 25/3/2013. ولا يكاد يخلو عدد من محاولة إدراج الثقافة الشيعية في التداول الشعبي، ومن ذلك المناجاة والأدعية الشيعية المشهورة، وعرض «رسالة الحقوق» المنسوبة إلى علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الملقّب بـ «السجّاد» الإمام الرابع لدى الشيعة الإمامية الاثني عشرية، والأعمال الواردة في شهر شعبان، والاستشهاد بأحاديث الأئمة، والتعريف بأعلام التشيّع مثل الصحابيين ميثم التمّار ورشيد الهجري وبعض الفقهاء المعاصرين كمحمد باقر الصدر وسواهم.

[676←]
«ظاهرة الجفاف الروحي»، الصحوة التونسية، 15/5/2013.

[677←]
قارن الحديث عن الانتظار وعدّ المهدية عنوان الطموح الإنساني بآراء مرتضى مطهّري، ينظر: نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ، ط 2 (بيروت: دار التيار الجديد، 2006).

[678←]
محمد بن إبراهيم بن أبي زينب النعماني، الغيبة (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1983)، ص 219.

[679←]
عبد الحفيظ البنّاني، «الصحوة الإسلامية والحجّ»، الصحوة التونسية، 9/10/2013.

[680←]
«ظاهرة الجفاف الروحي»، الصحوة التونسية، 29/5/2013.

[681←]
المرجع نفسه.

[682←]
«سوريا محرقة التكفيريين والإرهاب»، الصحوة التونسية، 12/6/2013.

[683←]
عبد الحفيظ البنّاني، «الصحوة الإسلامية: الجذور، الولادة، التحدّيات الحلقة الأولى«‹، الصحوة التونسية، 22/4/2013.

[684←]
عبد الحفيظ البنّاني، «أضواء على الصحوة الإسلامية الحلقة الأولى«‹، الصحوة التونسية، 21/1/2013.

[685←]
البنّاني، «الصحوة الإسلامية: الجذور، الولادة، التحدّيات الحلقة الأولى.«‹

[686←]

عبد الحفيظ البنّاني، «الصحوة الإسلاميّة: الجذور، الولادة، التحدّيات الحلقة الثالثة«'، الصحوة التونسية، 8/5/2013.

[687←]
عبد الحفيظ البنّاني، «أضواء على الصحوة الإسلامية الحلقة الثالثة«'، الصحوة التونسيّة، 4/2/2013.

[688←]
سمير الفزّاع، «حقائق عن الربيع العربيّ: كي نبقى بشرًا»، الصحوة التونسية، 8/5/2013.

[689←]
هشام بوعبيدي، «المؤامرة انكشفت»، الصحوة التونسية، 8/5/2013.

[690←]
حازم العواضي، «خذوا ربيعكم وارحلوا، فلنا ربيعٌ آت»، الصحوة التونسية، 14/8/2013.

[691←]
عبد الحفيظ البنّاني، «المؤامرات وضرورة الصحوة»، الصحوة التونسية، 15/5/2013.

[692←]
ينظر: «حزب الوحدة يردّ على تصريحات وزارة الشؤون الدينيّة»، التونسية، 13/3/2012، شوهد في 28/5/2018، على الموقع:https://goo.gl/gbrHTB

[693←]
عبد الحفيظ البنّاني، «محنة الإسلاميّين»، الصحوة التونسية، 24/7/2013.

[694←]
دستور الجمهورية التونسية (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 2014).

[695←]
مجلّة الجنسية التونسية (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 2015).

[696←]
استفدنا في بحث مسألة المواطنة استفادة نظريّة من الدراسات المكتوبة بالفرنسية خصوصًا، ومنها:

Jean-François Bickel, «Significations, histoire et renouvellement de la citoyenneté,» Gérontologie et société, no. 120 (2007), pp. 11-28; Gabriel Gosselin, «Pour une ethnicité citoyenne,» Cahiers internationaux de sociologie, no. 110 (2001), pp. 121-130; Catherine Neveu, «Les Enjeux d’une approche anthropologique de la citoyenneté,» REMI, vol. 20, no. 3 (2004), pp. 89-101; Ségolène Payan, «De

l’autochtonie à la citoyenneté: Vers une construction psychique de la citoyenneté,» Topique, no. 114 (2001), pp. 115-123; Bernard Poche, «Citoyenneté et représentation de l’appartenance,» Revue scientifique internationale, no. 68 (1992), pp. 15-35; Margarita Sanchez-Mazas et Raphaël Gély, «Des Appartenances aux identités: Vers une citoyenneté politique européenne,» Connexions, no. 84 (2005), pp. 73-86; Birte Siim, «Citoyenneté, genre et diversité,» Cahiers du Genre, no. 2 (2011), pp. 71-90, et Catherine Wihtolde Wenden, «Question de citoyenneté,» Revue scientifique internationale, no. 68 (1992), pp. 37-45.

[697←]

عدد الشيعة في تونس اليوم ليس معروفًا بدقّة، فالتيجاني السماوي يقول إنّهم مئة ألف أو أكثر، ومبارك بعداش يقول هم عشرون ألفًا، وعبد الحفيظ البنّاني قال لي إنّه يقدّرهم باثني عشر ألفًا تقريبًا، وجاء في موقع مركز اسناد انقلاب اسلامى (مركز وثائق الثورة الإسلامية) أنّ «مجمع جهانى اهل بيت» (المجمع العالمي لأهل البيت) قدّر عددهم في عام 2008 بـ 196 ألف، وأنّ مركز «بيو (Pew Research Center) «الأميركي قدّر عددهم في عام 2009 بـ 102 ألف. وشارك «المجمع العالمي» في دورة من دورات معرض الكتاب في تونس في سنوات الألفين، وباع كتبًا كثيرةً بأسعار زهيدة جدًا. واشتريت منه، وحدّثت مسؤول الجناح عن دراستي عقائد الشيعة، فجعل يسألني بلهفة شديدة عن عدد الشيعة في تونس، ويقول: هل بلغوا سبعين ألفًا؟، رابط الموقع الإيراني، على الموقع:https://goo.gl/UNkYvh ، وقدّر موقع إخباري إيراني عددهم بـ 200 ألف، شوهد في 28/5/2018، على الموقع:https://goo.gl/loeQSK ، وكذلك ليس في انتشارهم الجغرافي دراسة دقيقة، ينظر: العامري، ص 80-82.